

PHILOSOPHISCHES SEMINAR DER UNIVERSITÄT HEIDELBERG

Autorenfassung: Das absolute Wissen — sein Begriff, Erscheinen und Wirklich-werden

Erstveröffentlicht in: Revue de Métaphysique et Morale, Juillet –
Septembre 2007 N° 3: Hegel. Phénoménologie de L'Esprit.
Numéro dirigé par Bernard Bourgeois; S. 313 - 337

Hans Friedrich Fulda

2007 (2016)

Inhalt

I.....	2
II.....	8
III.....	23

[| S. 338]

RESÜMEE. — *Das Konzept absoluten Wissens, mit dem Hegels Phänomenologie des Geistes endet, ist in der immensen geschichtlichen Wirkung dieses Werks sehr unscharf wahrgenommen worden und findet auch in gegenwärtigen Bestrebungen der Hegel-Rezeption keine dem Programm einer „Darstellung des erscheinenden Wissens“ angemessene Beachtung. Die Abhandlung versucht, dieses Defizit in der Diskussion Hegels zu beheben, indem sie am Text des letzten Phänomenologie-Kapitels aufzeigt, welche Rolle darin die Erfahrung des Bewußtseins fürs Wirklich-werden erscheinenden absoluten Wissens spielt. Nur so kann beurteilt werden, was die Phänomenologie zur Rechtfertigung des Erkenntnisanspruchs einer spekulativen „Wissenschaft der Logik“ leistet oder ihr schuldig bleibt.*

Dieter Henrich zum Achtzigsten,
der Phänomenologie zum Zweihundertsten

I

Der *Phänomenologie* wird nachgesagt, ihr letztes Kapitel halte nicht, was die ganze Schrift verspricht. Spätestens in ihm, so die *Kritiker*, ist Hegels ambitiöses Unternehmen einer wissenschaftlich-phänomenologischen Einleitung in Philosophie, die das Wirkliche von einer spekulativen Logik aus systematisch [| S. 340] begreift, manifest gescheitert¹. Auch unter den meisten *Interpreten*, die der Hegelischen »Phänomenologie« Wohlwollen entgegenbringen, wird fast nicht anders gedacht. Einer prominenten Stimme zufolge ist bereits mit dem vorletzten Kapitel der phänomenologische Prozeß abgeschlossen. Nur noch ein „konkludierendes Resümee“ werde danach gezogen². Keine Rolle mehr würde somit im letzten Kapitel eine dem Programm des Werks gemäße „*dialektische Bewegung*“ spielen, welche das Bewußtsein sowohl an seinem Wissen als an seinem

¹ Z.B. J. HABERMAS, *Wege der Detranszendentalisierung. Von Kant zu Hegel und zurück*. In: Ders., *Wahrheit und Rechtfertigung. Philosophische Aufsätze*. Frankfurt 1999. S. 220 ff.; vgl. auch schon *Erkenntnis und Interesse*. Frankfurt 1968. S. 30

² Vgl. R. BUBNER, *Zur Sache der Dialektik*. Stuttgart 1980, S. 14, und A. KREß, *Reflexion als Erfahrung*, Würzburg 1996, S. 267 f. Beide wohl im Vertrauen auf J. HYPPOLITE (*Genèse et structure de la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel*. Paris 1946. S. 553). Ähnlich H. SCHNÄDELBACH (*Hegel zur Einführung*. Hamburg 1999. S. 76): Das Schlußkapitel enttäusche. Es könne gar nichts anderes enthalten als einen resümierenden Rückblick auf den ganzen Prozeß der Erfahrungen des Bewußtseins, den bis dahin zu verfolgen der Leser sich bemüht hat. Schnädelbach meint sogar, es sei schwer zu erklären, daß dem noch ein Kapitel über die Religion vorgeschaltet sei, nachdem in der Aufeinanderfolge von Erfahrungen des Bewußtseins am Ende des Geist-Kapitels mit der „schönen Seele“ das Selbstbewußtsein des absoluten Geistes erreicht worden sei und mit ihm nichts anderes als das absolute Wissen (ebda). Es bleibt Schnädelbachs Geheimnis, wie im natürlichen Bewußtsein dieses absolute Wissen auftreten kann, ohne zuvor vermengt mit anderem erschienen zu sein, und wie sein Erscheinen erfolgen konnte, ohne spezifische Erfahrungen, die nicht ohne ein religiöses Selbstbewußtsein zu machen waren, weil sie z.B. dazu ermutigten, das abstrakte Element der Intellektualwelt mit dem Selbst zu „begeistern“ (430). Nur dadurch nämlich entdeckte das Selbstbewußtsein seine eigene Welt und Gegenwart als Eigentum nicht nur seines endlichen Selbstbezugs, sondern seines tiefsten Inneren, das absoluter Geist ist. Vor dem Religionskapitel ließ sich eine darauf hinwirkende Erfahrung schlechterdings nicht berücksichtigen. Genau genommen sogar nicht einmal in ihm.

Gegenstand ausübt und woraus ihm „*der neue wahre Gegenstand entspringt*“³; es würde darin also nicht eine der Bewegung zusehende, sie mitvollziehende Darstellung von Erfahrung vorgenommen. Aufseiten der Wissenschaft von Erfahrung, welche das Bewußtsein macht, müßte nach dieser Auffassung im ganzen letzten Kapitel auch keine Unterscheidung mehr getroffen werden zwischen dem, was am Bewußtsein oder seinem Gegenstand vorerst „nur für uns oder an sich“ ist, und demjenigen, was daraus bereits (oder zusätzlich: noch) „für es“, das betrachtete Bewußtsein, ist. Wenn das der Fall wäre, hätten wir's bei den „Entdeckungsreisen“, als welche Hegel seine *Phänomenologie* später ansah, mit dem illusorischen Unternehmen eines zweiten Kolumbus zu tun⁴.

Bei Interpretieren, die sich detaillierter mit dem letzten Kapitel abgeben, entspricht dieser Einstellung die Tendenz, sich auf die Einführung des Begriffs eines absoluten Wissens (gleich am Anfang des Kapitels) zu konzentrieren, aber die dann noch folgenden Partien zu vernachlässigen⁵. So arbeiten sich die Protagonisten zweier im Grunde einander entgegengesetzter Deutungstendenzen in die Hände: Die Kritiker suggerieren, daß man sich mit dem letzten, alles entscheidenden Schritt der Darstellung des erscheinenden Wissens nicht mehr näher einlassen müsse, und hoffen, auf diese Weise ihrer Kritik einen leichten Sieg oder wenigstens den Schein eines solchen zu verschaffen. Die Hegel eigentlich wohlgesinnten Hermeneutiker hingegen drücken sich vor der Aufgabe, mit den Kritikern über Schein oder Wirklichkeit des angeblichen Sieges zu disputieren, und versuchen, sich auf diese Weise einer peinlich genauen Analyse des letzten Kapitels zu entziehen. Zu ihnen gehörte ich früher auch⁶.

³ Vgl. G.W.F. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*. In: Ders., Ges. Werke, Band IX. Hrsg. v. W. Bonsiepen u. R. Heede. Hamburg/Düsseldorf 1980. S. 60. Nach dieser Ausgabe wird oben und im folgenden (mit Seitenangaben im fortlaufenden Text) zitiert. Stellenangaben zu Zitaten aus dem letzten Kapitel der *Phänomenologie* mit Hinweis auf den Absatz, aus dem das Zitat stammt.

⁴ Wie der erste einen direkten Seeweg nach Indien gefunden zu haben glaubte, in Wahrheit aber nur auf ein paar karibische Inselchen gestoßen war, deren vermeintliche Nachbarschaft zu Indien schon ein antiker, den Erdumfang berechnender Geometer hätte dementieren können, so hatte Hegel, als er das „wirkliche Erkennen dessen, was in Wahrheit ist“ (53), zu erreichen versuchte, dazu nur eine langwierige, aber ganz untaugliche Vorbereitung zustande gebracht, und bereits jeder gute antike Skeptiker hätte ihn über sein Scheitern belehren können. — Ob allerdings aus den Folgen so naiver „Entdeckungsreisen“ ein philosophisches Weltreich hervorgegangen wäre, sei dahingestellt.

⁵ Z.B. P.-J. LABARRIÈRE, *Structures et mouvement dialectique dans la e Phénoménologie de l'Esprit ?*) de Hegel, Ch. IV, S. 185-211. Ähnlich pauschal J. HEINRICHS (*Die Logik der Phänomenologie des Geistes*. Bonn 1974. S. 480 f.) und Ludwig SIEP (*Der Weg der Phänomenologie des Geistes*. Frankfurt/Main 2000. S. 248-252). Selbst Lu de Vos, der die einzelnen Absätze des letzten Kapitels sehr sorgfältig unter die Lupe nimmt (*Absolute Knowing in the Phenomenology*. In: A. WYLLEMAN, hrsg., *Hegel on the Ethical Life, Religion and Philosophy (1793 — 1807)*. Louvain/ Dordrecht 1989. S. 247) wird beim entscheidenden Abschnitt 16 und bezüglich des mit ihm erreichten Resultats sehr wortkarg. — Andere Autoren, wie z.B. C.-A. SCHEIER (*Analytischer Kommentar zu Hegels Phänomenologie des Geistes. Die Architektonik des erscheinenden Wissens*. Freiburg/ München 1980. S. 680-695) sowie J. SCHMIDT („Geist“, „Religion“ und „absolutes Wissen“. Stuttgart 1997. S. 448-457), paraphrasieren die fürs Gelingen oder Mißlingen der *Phänomenologie* entscheidenden Partien des letzten Kapitels (nämlich Absatz 13-17) wortreich, ohne ihre Rolle fürs ganze Unternehmen zur Sprache zu bringen.

⁶ Vgl. *Das Problem einer Einleitung in Hegels Wissenschaft der Logik*. Frankfurt/M 1965, ²1975. S. 89 f., 99, 151-158. Mein Irrtum war die nicht bedachte Nebenfolge einer Absicht, die mir immer noch berechtigt, wenn auch nicht mehr besonders wichtig erscheint: Ich wollte die Schwierigkeit, in Hegels spekulative Logik „wissenschaftlich“ einzuleiten, unter Voraussetzung dieser Logik und des von ihr aus organisierten Hegelischen Systems philosophischer Wissenschaften diskutieren, aber zu ihrer Bewältigung vor allem den werkgenetischen Interpretationen der *Phänomenologie* entgegenzutreten, die in deren Komposition einen (nur genetisch zu erklärenden) Bruch angenommen und nachzuweisen versucht hatten. Meine Einwände dagegen waren, glaube ich, triftig. Aber mit dem selbst noch entwicklungsgeschichtlichen Interesse an der „Logik“ der *Phänomenologie* entging mir die

Heute stehe ich in Opposition zu beiden Einstellungen. Ich möchte das Kapitel über das absolute Wissen verteidigen als (nach Hegelischem Programm) genuinen Bestandteil einer Darstellung des erscheinenden Wissens; genauer: als deren Abschluß, in welchem es ebenfalls noch um Erfahrung des Bewußtseins geht. Im engen Umfang eines Aufsatzes kann ich freilich nicht den letzten Schritt in Hegels Wissenschaft der Erfahrung so, wie er unternommen ist, gegen jeden Einwand hieb- und stichfest machen. Ich glaube auch gar nicht, daß das Kapitel, wie es gedruckt vorliegt, dem Programm des Werks voll gerecht wurde. Zu offenkundig — und von Hegel gleich nach Drucklegung der »Phänomeno- [S. 342] logie« freimütig zugegeben — sind die Mängel des letzten Kapitels, z.B. in dessen Proportionen und fehlender Ausführlichkeit (gemessen an den beiden vorhergehenden Kapiteln). Man vergleiche die Verhältnisse in allen drei Kapiteln! Bekanntlich hat Hegel die Redaktion des Manuskripts „in der Mitternacht vor der Schlacht bei Jena“⁷ und vor der nachfolgenden Plünderung seiner Wohnung beendet, weil er dazu durch seinen Vertrag mit dem Verleger gezwungen war, wenn er nicht das Recht auf ein Honorar verwirken und so den nächsten Unterhalt für seine vierköpfige uneheliche Familie verlieren wollte⁸. Aber die auf solche Mißhelligkeiten zurückzuführenden Züge von „Unform der letztern Partien“ der »Phänomenologie« sind vermutlich nur das kleinere Übel. Für diese Partien des Werks gilt *a fortiori*, was Hegel sogar für dessen Ausführung insgesamt eingestanden hat: Das Ganze sei seiner Natur nach „ein so verschränktes Herüber- und Hinübergehen, daß es selbst, wenn es besser herausgehoben wäre, ... noch viel Zeit kosten würde, bis es klarer und fertiger dastünde“⁹. Außerdem lassen sich, fürchte ich, die internen Wissensmängel der Moralität und der Religion nicht so umstandslos in einem Begriff absoluten Wissens beheben, wie Hegel sich das 1807 dachte¹⁰. Eine Hegel wirklich gerecht werdende

entscheidende Frage: wie war eine *Phänomenologie* zu einem erfolgreichen Abschluß zu bringen, wenn sie sich gerade nicht mit der genannten Voraussetzung verband?

⁷ »Briefe von und an Hegel«. Hrsg. v. J. Hoffmeister, 4 Bde, Hamburg 1953. Bd I, S. 161.f.

⁸ Vgl. Briefe I, a.a.O. 113-124

⁹ Briefe I, a.a.O. S. 161. Herüber und hinüber (d.h. wieder zum „Gegenüber“ zurück) geht nicht nur die Aufmerksamkeit des Verfassers (und hoffentlich seiner Leser) vom Darzustellenden zur *Darstellung* und von dem, was in der Darstellung bloß *für uns*, z.B. als „unsere Zutat“ (61), oder an sich ist, zurück zu dem, was „für es“ ist, bzw. vom *Darstellenden* und seiner Darstellung wieder zu deren Gegenstand. Auch im *Darzustellenden* selbst hat man es mit einem „Herüber“ vom Grundbegriff einer Gestalt des Bewußtseins zu dessen *Wissen* und „Hinüber“ von diesem zu seinem *Gegenstand* zu tun sowie damit, vom Gegenstand des Bewußtseins oder *Maßstab* für die Prüfung seines Wissens wieder herüberzugehen zum daran *zu messenden* (zumindest vermeintlichen) Wissen; und man hat am Ende der Prüfung das beanspruchte Wissen, wenn es sich nicht bestätigen läßt, (u.U. sogar einschließlich des Maßstabs) zu verwerfen, uns aber dadurch, d.h. via eines weiteren „herüber“, Aussicht auf eine neue Bewußtseinsgestalt zu schaffen. Um zu unserer Betrachtung der über eine Bewußtseinsgestalt hinausführenden Bewegung zu gelangen, bedarf es am Ende der Beschäftigung mit dieser *Gestalt* jedoch vorab noch eines Hinüber vom Wissen des Nichtwissens in der betreffenden Gestalt zur *Grundbestimmung der nächstfolgenden* sowie von ihr zu weiteren Bestimmungen, und zwar sowohl solchen, die in der neuen Gestalt das *Wissen*, als auch solchen, die dessen *Gegenstand vor Beginn* der erneuten, *prüfenden Bewegung* charakterisieren. Desgleichen muß jeweils am Ende einer solchen Bewegung des Bewußtseins von dessen *Prüfungsergebnis* zu *unserem Fazit daraus* herübergegangen werden, dann aber wieder hinüber zum darzustellenden natürlichen *Bewußtseins in einem neuen Stadium* seines Wegs und auf einer neuen Entwicklungs- sowie Betrachtungsstufe. Genau genommen ist damit die Anzahl der Sorten von „Herüber- und Hinübergehen“ noch nicht einmal erschöpft.

¹⁰ Vgl. *Phänomenologie*, letztes Kapitel, Abs 1-10. Daß es am Ende nur noch um „das Aufheben der bloßen Form der Gegenständlichkeit“ zu tun sei (Abs. 1), konnte man sich allein unter der Herrschaft des „abstracten Absoluten“ suggerieren. Eine spätere Notiz Hegels zu einer anstehenden zweiten Auflage der *Phänomenologie* scheint mir diese Auffassung zum Ausdruck zu bringen. Vgl. die Ausgabe der *Phänomenologie* von H.-F. WESSELS u. H.

Apologie müßte also zumindest das letzte Kapitel gänzlich umschreiben — und sei's auch nur zu Zwecken der Verdeutlichung, wahrscheinlich jedoch verbunden mit sachlichen Korrekturen an ihm und den beiden vorausgehenden Kapiteln. Allein, mit der Unmöglichkeit, dies hier zu unternehmen, erübrigt sich nicht die Erwägung, ob der uns vorliegende Text trotz seiner Mängel das Potential für eine solche Retraktation enthält, und ob er nicht viel besser ist als sein Ruf. Sie soll im folgenden angestellt werden.

Voraussetzung und Ausgangspunkt meines Versuchs bildet das Programm einer Darstellung des erscheinenden Wissens, wie es in der »Einleitung« des Werks umrissen ist und zu rechtfertigen versucht wird¹¹. Die *Hauptfrage*, die ich diskutieren möchte, ist: Ob nicht dieses Programm — wenngleich seinem Sinn gemäß modifiziert durch Einsichten, die in der Darstellung vor dem letzten Kapitel erlangt, aber auch vom dargestellten Bewußtsein inzwischen übernommen sind, d.h. das Programm einer *Wissenschaft der Erfahrung des Bewußtseins* — selbst noch im letzten Kapitel befolgt wird. Haben wir es m.a.W. nicht auch darin noch mit Darstellung eines „natürlichen“, d.h. nicht-wissenschaftlichen, Bewußtseins zu tun, dessen Selbstprüfung wir zusehen und entnehmen können, ob auch dieses Bewußtsein nach einiger dialektischer Bewegung über sich selbst hinauszugehen genötigt ist oder ob im Gegenteil nun endlich sein Wissen dem Maßstab seiner Selbstprüfung entspricht; und läßt sich aus der Feststellung, daß in der Tat das letztere der Fall ist, — aber erst im Verlauf des letzten Kapitels — ein Fazit ziehen, das nicht mehr ausschließlich unsere Zutat und Umkehrung des Bewußtseins auf einen neuen Gegenstand hin (S. 344) sowie Erhebung zu solchem Gegenstandsbewußtsein ist; sondern vielmehr ein Wissen, das den für erscheinendes Wissen sowie für die Wissenschaft von ihm konstitutiven Bewußtseinsgegensatz hinter sich läßt,

CLAIRMONT. Hamburg 1988, S. 552.

¹¹ Im Unterschied zur Bedienung heutiger Erwartungen an gelehrte Studien und Exerzitien akademischer Philosophie hat Hegel die Ausdrücke, mit denen er die erste Formulierung seines Phänomenologieprogramms bestreitet, bei dessen Aufstellung kaum erläutert. „Darstellung des erscheinenden Wissens“ wird lediglich einmal, aber ohne den Anspruch definitiver Explikation, bezeichnet „als ein Verhalten der Wissenschaft zu dem erscheinenden Wissen“ sowie „Untersuchung und Prüfung der Realität des Erkennens“ (S. 58, gelegentlich einer vorläufigen Auskunft über die zum Programm gehörige „Methode der Ausführung“). Ein wenig präziser, aber abstrakter wird in der *Vorrede* dann Darstellung überhaupt umschrieben als die besonders schwere Vereinigung der leichten Aufgabe, etwas, das Gehalt und Gediegenheit hat, zu „beurteilen“, mit der schwereren, es zu „fassen“ (11). Zu „Wissen“ erhellt aus der *Einleitung* immerhin, daß darunter nicht nur ein wirklich (weil objektiv) gesichertes oder auf Erkennen beruhendes — unmittelbares oder mittelbares, aber jedenfalls seinem Wahrheits- und Wissensanspruch genügendes — Fürwahrhalten verstanden wird, sondern auch eines, das solche Auszeichnung bloß vermeintlicherweise hat. (Diesem Gebrauch des Ausdrucks „Wissen“ entsprechend kann man also sehr wohl „falsch wissen“.) Ähnlich weit und an den Rändern unscharf begrenzt ist der Bedeutungsbestand der Ausdrücke „Erscheinung“ und „erscheinend“, die im Umfeld der Rede von Wissen und auftretender Wissenschaft Verwendung finden. Die in der *Einleitung* gegebene Begründung und nachfolgende Verdeutlichung des Phänomenologieprogramms macht jedoch einsichtig, daß an dieser Stelle eine Präzisierung nicht nur nicht wichtig ist, sondern um des Programms willen vorerst unterlassen werden muß und nur im Lauf der Ausführung via Darstellung besonderer Formen beanspruchten Wissens gewonnen werden kann — sowohl im Hinblick auf dessen jeweilige, für das Programm relevante Besonderheit als auch hinsichtlich eines (bestenfalls in Auseinandersetzung mit ihnen allen zu gewinnenden) allgemeinsten Begriffs von erscheinendem Wissen sowie von wirklichem Wissen. Man muß also, um dem Programm gerecht zu werden, gerade im Kontext seiner Einführung unterlassen, dem Text Hegels eine begriffliche Bestimmtheit abzuverlangen, die allererst dank erfolgreicher Ausführung des Programms auf phänomenologisch gute Weise gewonnen werden kann. Nicht nur die Sachverhalte, um die es erst in der Ausführung der *Phänomenologie* geht, sondern auch Faktoren des Programms selber gestatten und brauchen im Verlauf der Ausführung weiteren Aufschluß. Doch sie erfahren ihn auch, mindestens ansatzweise, in den Einleitungen zu Beginn einzelner Hauptkapitel. Die Einführung des Programms setzt sich also über die *Einleitung* hinaus fort und verzahnt sich mit gewissen Partien der Ausführung. Kommentierungen der *Einleitung*, die diesen Umstand nicht berücksichtigen, sind abwegig.

dennoch aber vom betrachteten Bewußtsein übernommen werden kann, — ja bereits übernommen wird? In einen kurzen, viergliedrigen Satz gebracht lautet diese komplexe Frage: Was ist das *erscheinende* absolute Wissen und warum tritt es auf; was wird aus ihm im Verlauf der Selbstprüfung des Bewußtseins, in welchem es erscheint, — mit welchem für es und uns übereinstimmenden Resultat?

Zur wenigstens teilweisen Beantwortung dieser Frage möchte ich mich im folgenden auf drei *neuralgische* Punkte konzentrieren, in welchen jeweils die von zweien der vier Satzglieder angesprochenen Sachverhalte zusammenhängen:

1. Das Wissen, das — und sei's bloß erscheinend — erstmals *unter den Begriff absoluten Wissens* fällt, der „uns“ aus der Dialektik vorausgegangener Bewußtseinsgestalten geworden ist und uns zu einem möglicherweise letzten zu betrachtenden Bewußtsein mitsamt seinem Gegenstand geführt hat: Was für ein Wissen ist das, mit was für einem Gegenstand? Warum gibt es ein solches absolutes Wissen als erscheinendes — nicht weniger, als es natürliches Bewußtsein, das erscheinendes Wissen ist, in allen vorhergehenden Bewußtseinsgestalten gab? Was aus unserem Begriff von diesem Wissen und seinem Gegenstand dürfen wir aufgrund des bis dahin in Ausführung des Programms Geschehenen dem zu betrachtenden Bewußtsein, sofern es erscheinend unter den Begriff absoluten Wissens fällt, an Wissen zusprechen? — Natürlich machen diese Detailfragen nur Sinn unter der Voraussetzung, daß das Programm der »Phänomenologie« grundsätzlich durchführbar ist — und das insbesondere im Hinblick auf „Ruhepunkte der Reflexion“¹², an denen Hegel jeweils zu Beginn eines neuen Hauptkapitels Kontinuität mit dem Vorhergehenden schafft und Kommunikation zwischen „uns“ und dem darzustellenden natürlichen Bewußtsein ermöglicht¹³. Aber die Sicherstellung dieser Voraussetzung ist als solche kein Spezialproblem des letzten Kapitels. Wer sie bestreitet, müßte schon den ersten Fortgang von der Gestalt sinnlicher Gewißheit zu derjenigen der Wahrnehmung als erschlichen betrachten. So umfassend soll das Phänomenologieprogramm hier nicht diskutiert werden, zumal es erheblich leichter als im abstrakten Fortgang vom ersten zum zweiten Kapitel fallen dürfte, von der Gestalt des Selbstbewußtseins offener Religion und der in ihr zu machenden Bewußtseinserfahrung überzugehen zu unserem Grundbegriff einer neuen Wissensweise. Denn dabei hat man es mit einem Fortgang zu tun, dem ein identifizierbares, wirkliches geschichtliches Werden des Geistes entsprach. Unter anderem deshalb werde ich hier darauf verzichten, den von Hegel zu Beginn des letzten Kapitels exponierten Begriff absoluten Wissens zu problematisieren. [I S. 346] Ich werde ihn kurz umreißen und nur fragen, was von ihm in

¹² Vgl. Hegels Brief an H.F. Hinrich vom 7. 4. 1821 (Briefe II, a.a.O. S. 254-256). In einer stark von der *Phänomenologie* inspirierten Religionsschrift des Adressaten vermißt Hegel vor allem solche Ruhepunkte. Sein Brief führt ziemlich detailliert aus, was auf ihnen zu geschehen hat und was ihnen, wenn es geschieht, das „Einleiten für das Ganze und für die einzelnen Teile, ja Absätze und Sätze“ verdankt.

¹³ Näheres dazu in meinem Aufsatz „Wissenschaft der Phänomenologie des Geistes. Das Programm und seine Ausführung. (Erscheint demnächst auf englisch unter dem Titel „Science of the *Phenomenology of Spirit*: Hegel's Program and its Execution“ in: *Hegel's Phenomenology of Spirit: A Critical Guide*, ed. by Dean Moyar and Michael Quante. Cambridge, UK)

das dann zu betrachtende Bewußtsein (als erscheinendes absolutes Wissen) zu übernehmen ist und was nicht; bzw. was diesem Wissen als erscheinendem im Unterschied zu seinem exponierten Begriff zusätzlich zuzuschreiben ist. Zur Beantwortung muß man jedoch Hegels Konzept berücksichtigen, das solche Schritte vom Grundbegriff einer neuen Gestalt zur Selbstprüfung ihres Bewußtseins trägt¹⁴ — und dies nicht nur so, wie der Gedanke bereits zum Programm der »Phänomenologie« im allgemeinen gehört; sondern auch so, wie er sich für Gestalten des Geistes inzwischen konkretisiert hat.

2. Hegels Darstellung des erscheinenden absoluten Wissens *im Prozeß* seines Erscheinens: Welche dialektische Bewegung übt das Bewußtsein aus, das erscheinendes absolutes Wissen ist, und warum übt es sie aus? Welche Phasen folgen einander in dieser Bewegung auf welche Weise und mit welchem Ergebnis? Auch hierzu ist bereits eine Menge Grundsätzliches durch die *Einleitung* gesagt. Es ist zu berücksichtigen, — wie sich umgekehrt auch durch das, was die Darstellung nun zeigt, dort schon Gesagtes verdeutlichen wird. Man darf es nur über dem vielen, das inzwischen ausgeführt wurde, nicht vergessen haben und muß überlegen, wie das Grundsätzliche, das schon zum Programm gehört, sich inzwischen differenziert hat.

3. Schließlich — wenn auch nur noch andeutungsweise — der Übergang vom *erscheinenden* absoluten Wissen zum *wirklichen* als Resultat eines ersten wirklichen Erkennens dessen, was in Wahrheit ist (vgl. 53, 1. Satz!) — aber nun, zusätzlich zum entsprechenden Teil der Hauptfrage, pointierter gefragt: Was rechtfertigt den Übergang des Anspruchs vom einen Wissen zum anderen oder nötigt ihn sogar ab, sodaß der Übergang jedenfalls ins Bild einer Überführbarkeit der Darstellung erscheinenden Wissens in begreifendes wirkliches Erkennen dessen paßt, was „in Wahrheit ist“ (53) ? Verwirklicht der Übergang (und was ihn abnötigt oder wenigstens rechtfertigt) das einleitend skizzierte Vorhaben, das natürliche Bewußtsein, das zum wahren Wissen dringt, auf seinem schließlich erfolgreichen Weg bis ans Ende zu verfolgen? Entspricht er dabei dem anfänglichen Konzept sowohl von jenem Ziel, das dem nicht realen Bewußtsein und seinem (vermeintlichen) Wissen von Anfang an gesteckt ist, als auch von Methode der Darstellung, welche das Bewußtsein bis zu diesem Ziel angeblich begleitet? Entspricht er dem Konzept so, wie es sich inzwischen, d.h. im Kontext der geschichtlich-geistigen Vernunftseinheit von Bewußtsein und Selbstbewußtsein, verdichtet hat? All das, wenigstens, will man vom letzten Phänomenologiekapitel wissen. [! S. 348]

Dessen Text gibt hierüber bei hinreichend genauer, mitdenkender Lektüre eine ganze Menge zu verstehen. Vor allem weist er — fern davon, bloß ein konkludierendes Resümee zu ziehen — unbestreitbar die *dreigliedrige*¹⁵ *Struktur* auf, die vom Programm her zu erwarten ist und die man an

¹⁴ Siehe dazu den o.a. Aufsatz, Teil III, Ziff. 5. und Teil IV.

¹⁵ Wie man dem folgenden entnehmen kann, im vorliegenden Fall sogar eine dreigliedrige und jedes Glied noch einmal in drei Bestandteile untergliedernde Struktur.

allen vorhergehenden sieben Hauptkapiteln ohne große Mühe finden konnte: Auf eine aus dem Rückblick schöpfende, unsere Zutat ausmachende Einführung (Abs. 1-10) und dann (Abs. 11+12) Exposition des Begriffs der neuen Gestalt, des Begriffs absoluten Wissens nämlich, folgt (jeweils am Ende der die Exposition gebenden Absätze) der Übergang zum *Erscheinen* dieses Begriffs im Bewußtsein sowie in dessen Gegenständlichkeit. — Mit dem Thema „Erscheinen und Dasein des Begriffs, welcher die Wissenschaft ist“ beginnt der zweite Teil des Kapitels (Abs. 13 ff.). Nach ebenfalls erwartungsgemäßen, wenngleich in ihrem dichten Gehalt und in ihrer Funktion nicht leicht zu entschlüsselnden Ausführungen über die generellen Charakteristika dieses Erscheinens — und damit auch des erscheinenden absoluten Wissens samt der zugeordneten *Erfahrung* (Abs. 15) — kommt es, wie sich's gehört, zu einer Darstellung des dialektischen Bewegungsverlaufs, den das erscheinende absolute Wissen aufweist bzw. in seiner bisherigen Geschichte hatte, — wenn auch in äußerst komprimierter Version, welche die aufeinanderfolgenden Stationen nur andeutet (Abs. 16). Keine Frage aber ist, daß dieses Textstück, das ins Zentrum der Aufgaben einer Darstellung des erscheinenden Wissens gehört, in kritische Bezugnahme auf Hegels philosophische Gegenwart mündet (Abs. 17), deren Kritik sich das ganze Unternehmen einer Darstellung erscheinenden Wissens verdankt. — Wiederum erwartungsgemäß folgt hierauf (ab Abs. 18) nur noch ein zusätzliches, im Kapitel also drittes Textstück: die letzten vier Absätze des ganzen Werks. In ihnen werden aus dem Ergebnis der Erfahrungsdialektik im Vorblick auf weiteres philosophisches Erkennen Konklusionen gezogen. Sie bringen das Unternehmen *Phänomenologie* zum Abschluß, verbinden es aber auch mit der so introduzierten, spekulativ begreifenden philosophischen Wissenschaft und deuten schließlich an, wie sich mit deren System die *Phänomenologie* als „Wissenschaft des erscheinenden Wissens“ (434) zusammenfügt. Die Sorge, die mich umtreiben muß, kann daher nicht sein, ob mein Thema samt seiner Hauptfrage berechtigt, weil sinnvoll ist; sondern nur, was sich dazu an den erwähnten neuralgischen Punkten Hegel-apologetisch oder -kritisch ausmachen läßt. Gehen wir also an diesen Punkten weiter ins Detail! (| S. 350)

II

(1) „Unser“ Erarbeiten eines Grundbegriffs der Gestalt absoluten Wissens erfolgt im Hinblick auf das uns schon vorher (367 f.) erkennbar gewordene Ziel. Im erscheinenden Wissen soll die Form der Gegenständlichkeit überwunden werden. Wir müssen dazu beachten, wie sich in den bisher betrachteten dialektischen Bewegungen des Bewußtseins diese Überwindung bereits vorbereitete und in je spezifischen Hinsichten, also partiell, vollzog: Zunächst fand sie der *abstrakten Form nach* statt am Bewußtsein, das etwas anderes weiß als es selbst: als seine über es hinausführende Bewegung (I-III) sowie als Bewegung des Bewußtseins überhaupt (A-C u. Abs. 1), aber auch *speziell am Verhalten* des Bewußtseins zu seinem Gegenstand (I-V u. Abs 2); dann ereignete sie sich noch einmal *innerhalb* der mit Aufbaustufe C erreichten *Vernunftseinheit* von Bewußtsein überhaupt und seinem Gegenstand in den unter C.AA bis BB vorgekommenen Gestalten (Abs. 3-6); schließlich trat

sie für uns als die an sich geschehene Vereinigung des weltlichen Bewußtseins mit dem religiösen Selbstbewußtsein der offenbaren Religion zutage (Abs. 7 f.) in der selbstischen Form der *schönen Seele*, sofern diese handelt und sich mit anderen, ihr beurteilend gegenüberstehenden schönen Seelen versöhnt (Abs. 8), aber auch den so erreichten Begriff mit dem vollen Gehalt religiösen Geistes erfüllt (Abs. 9). Das Ergebnis ist ein höchst abstrakter, darum aber zumindest der Intention nach umfassender, also hinsichtlich seines Umfangs unbeschränkter Begriff von Wissen: ein Begriff von gegenständlich unbegrenztem, allen Vernunftsubjekten zugänglichem und doch zugleich in jedem von ihnen individuierten Wissen als einer *für uns* ebenso *zeitlich* wie (in der derart aufgebauten Systematik) *sachlich* letzten Gestalt des Geistes; einer begreifenden Bewegung, die weder nur ins Innerste (des mit sich selbst gleich gewordenen Ich) zurückgenommene, lediglich moralische Selbsttätigkeit ist noch bloß religiöse Aneignung zunächst vorgestellter substantieller geistiger Gehalte, sondern Exemplifikation sich begrifflich bestimmender Einheit von beidem jeweils in einem einzelnen, sich selbst gleichen Ich, das mit anderen seinesgleichen zur substantiellen Vernunftidentität gekommen und als solches ein Wissen ist „von *diesem Subjekte* als der *Substanz* und von der Substanz als diesem Wissen seines Tuns“ (Abs. 10).

Dies Wissen ist *absolut* (Abs. 11) zu nennen, weil der sich darin realisierende Begriff mit seiner gesamten Realisierung in sich selbst bleibt wie die „absolute Substanz“ mit allen Modis und Attributen, in denen sie ihre Realität hat¹⁶. Außer [S. 352] zur Kapitelüberschrift wurde der Ausdruck „absolutes Wissen“ im Text der *Phänomenologie* bis dahin erst einmal, am Ende der *Einleitung* (62), verwendet. Im dortigen Kontext, worin der Ausdruck nicht erklärt wird, muß der Leser unter dem „absolut“ genannten Wissen dasjenige der Wissenschaft verstehen, wenn sie vom Schein befreit ist, selbst bloß eine Erscheinung von Wissen ganz wie alles andere, in der einen oder anderen Hinsicht unwahre Wissen zu sein (55), und wenn sie den Schein abgelegt hat, „mit Fremdartigem, das nur für es und als ein anderes ist, behaftet zu sein“ (62), sodaß sie davon „abgelöst“ ist. Hier hingegen muß man sich auf eine viel spezifischere, terminologische Bedeutung des Adjektivs „absolut“ einstellen. Dieses besagt nun nicht mehr bloß soviel wie „abgelöst von...“. Vielmehr wird durch den Ausdruck

¹⁶ Hegel hat den Ausdruck „absolutes Wissen“, den er generell sehr sparsam verwendet, nicht als erster gebildet, sondern vermutlich bewußt von Fichte übernommen, der ihn in seiner Darstellung der Wissenschaftslehre aus den Jahren 1801/02 eingeführt, sogleich exzessiv gebraucht und die Verwendung programmatisch Schellings Ausgehen vom Absoluten entgegengesetzt hatte (vgl. dazu SCHELLINGS *Darstellung meines Systems der Philosophie* von 1801, §§ 1 u. 2, Anm. sowie R. Lauths Einleitung zur von ihm herausgegebenen Fichte'schen *Darstellung*, Hamburg 1977, S. XIII ff; bes. XIX-XXVI). Die Bedeutung, die der Ausdruck für Hegel besitzt, kann daher nicht schon in Absatz 11 des letzten *Phänomenologie*-Kapitels, d.h. am Ende „unserer“ Einführung des mit ihm bezeichneten Begriffs, voll präzisiert werden, sondern erst im Zusammenhang der Auseinandersetzung mit Fichtes Parallelunternehmen (sowie mit der Hegel wahrscheinlich bekannt gewesenen, brieflichen Kontroverse zwischen Fichte und Schelling), in welche die Darstellung des erscheinenden absoluten Wissens ausläuft (vgl. Abs. 17). Aber schon „unsere“ Begriffs-Einführung gibt am Ende zu erkennen, daß die Hegelische Bedeutung von der bei Fichte herrschenden weit entfernt ist. Sie will das als „absolut“ bezeichnete Wissen nicht durch eine „Wortklärung“ allem *relativen* (gleichwohl aber nur wirklichen) Wissen *von Etwas* entgegensetzen und durch „Realerklärung“ beschreiben als einander „Durchdringen“ der beiden „Merkmale“ *ruhendes Seyn* und *Freiheit* (ebda § 7 f.), sondern es durch die singuläre Verfassung, Vollzugsweise und Leistung seines *Begriffs* auszeichnen; und sie stützt sich zur Einführung dieses Begriffs nicht auf wenige, hinsichtlich ihrer Gründe undurchsichtige Reflexionen, sondern beruft sich dazu auf den ganzen vorherigen Gang der dialektischen Bewegung des seine Erfahrungen machenden natürlichen Bewußtseins. Sie ist also beglaubigt durch dessen Selbstprüfung auf jeder seiner Stationen.

jetzt das Wissen qualifiziert als eines, das den Begriff, der es qua Bewußtsein (57) für sich selbst ist, *in aller Beziehung* oder uneingeschränkt (vgl. Kant, KrV, B 381 f.) durch sich selbst bestimmt sein und nicht mehr über sich selbst hinaus getrieben werden läßt. Seine Wahrheit ist im Unterschied zu derjenigen des Wissens in allen bisherigen Bewußtseinsgestalten einschließlich der Gestalt religiösen Selbstbewußtseins „nicht nur *an sich* vollkommen der *Gewißheit* gleich, sondern hat auch die *Gestalt* der Gewißheit seiner selbst“; genauer: seine „*Wahrheit* [...] ist in ihrem Dasein, das heißt für den wissenden Geist, in der *Form* des Wissens seiner selbst“ (Abs. 11). Sie ist solche Gewißheit im Auftreten, in der Kommunikation sowie im Leben und Handeln derjenigen, in deren Bewußtsein das Wissen erscheint. Durch die so erlangte Gleichheit mit sich, die dieses selbstbewußte Wissen in seinem Inhalt besitzt, ist aufseiten des Darstellenden dem absoluten Wissen nun dasjenige zum *Element* des Daseins für das Bewußtsein (oder zur Form der Gegenständlichkeit dafür) geworden, was das Selbstische im absoluten Wesen jener Substanz oder vielmehr dieses Wesen selbst in seiner Übereinstimmung mit sich ist: der eine *Begriff* (im eminenten Sinn der Hegelischen Rede von einem solchen). Wir aber haben dafür nicht mehr getan, als die relevanten Momente, die sich zuvor schon als das Wahre vorhergegangener Erfahrungsdiagnostik erwiesen hatten, zu *versammeln* und den so gebildeten Wissensbegriff in der Bewegungsform des Begriffs festzuhalten. Wir dürfen also erwarten, daß das von uns nun zu betrachtende erscheinende absolute Wissen etwas damit anfangen können wird. Das gilt umso eher, als „wir“ uns bei so geringem Dazutun zum Inhalt des eingeführten Begriffs nicht großtun müssen mit unserem phänomenologisch-wissenschaftlichen Können und Bewirken, sondern uns vertrauensvoll sagen dürfen: der Inhalt des Begriffs hätte sich demnächst, wenn wir dem nicht zuvorgekommen wären, „in Form einer *Gestalt des Bewußtseins* schon selbst ergeben“ (Abs. 10). [S. 354]

Wie man aus der umrissenen Herkunft ersehen kann, ist dieses Wissen bzw. der Geist, den es exemplifiziert, ein dem Bewußtsein „im Elemente des Begriffs“ erscheinendes Wissen bzw. ein in diesem Element erscheinender Geist — wenngleich einer, der hierin auch vom Bewußtsein hervorgebracht und als solcher „*die Wissenschaft*“ ist (Abs. 11). Insofern hat sich damit *für uns* die Wissenschaft, die als Phänomenologie auftritt, von dem Schein befreit, selbst *nur* eine Erscheinung vermeintlichen Wissens *neben anderen* solchen Erscheinungen zu sein (vgl. 55). Sie ist *an sich* beim Begriff eines Wissens angekommen, das in seinem Gegenstand seinem Begriff entspricht (vgl. 57). Doch gerade nach der einleitenden Auskunft übers Programm heißt das auch: Die Wissenschaft ist, indem sie *auftritt*, selbst eine Erscheinung nicht nur deshalb, weil ihr Auftreten nicht sie selbst in ihrer Wahrheit ausgeführt und ausgebreitet ist, sondern auch insofern, als sie durch weitere Darstellung des erscheinenden Wissens diesem als *erscheinendem absolutem Wissen* Gelegenheit geben muß, sich seinerseits von *demjenigen* Schein zu befreien, *welcher* *für es und für anderes erscheinendes* Wissen, besteht, — dem Schein *nämlich*, das als Wissenschaft auftretende erscheinende absolute Wissen sei nicht mehr als ein neben dem anderen existierendes

vermeintliches Wissen. Daß der Begriff absoluten Wissens und der Wissenschaft, die als solches Wissen auftritt, zunächst ein dem Bewußtsein erscheinender Begriff eines ihm Erscheinenden ist, hat also in der *Phänomenologie* den Charakter einer längst mit ihrem Programm ausgemachten Selbstverständlichkeit. Ein neuer Grund für das „Warum“ ist nicht erforderlich.

Wohl aber können wir nun auch sehen, daß die erfolgreiche Durchführung des Programms davon abhängt, ob es gelingt, einen hoch *abstrakten* Begriff von Wissen, in welchem die Form der Bewußtseinsgegensätzlichkeit überwunden ist, und von noch abstrakteren begrifflichen Bestimmungen solchen Wissens nicht im (man weiß nicht wie) reduzierten Reflexionshorizont eines Wissenschaftslehrers Fichte zu gewinnen, sondern im *konkretesten* Kontext einer Philosophie des Geistes — unter Berücksichtigung des größten Umfangs von gegenständlich wissendem Bewußtsein, aus der Selbstkorrektur möglichst aller grundlegenden Formen solchen Bewußtseins und im Durchgegangensein durch ihr sich dabei herausstellendes, eine Vollständigkeitsbehauptung in Bezug auf sie erlaubendes systematisches Ganzes¹⁷. Dem ganzen Geist entsprechend ist dieser Begriff von Wissen auch in Auseinandersetzung mit Bewusstseins- und Wissensgestalten des gegenwärtigen Geistes zu *konkretisieren*. Dazu haben „wir“ auf das Ergebnis des VII. Kapitels sowie von ihm aus auf dasjenige des VI. Kapitels zu reflektieren. Wir müssen uns hinsichtlich beider Ergebnisse eingestehen, daß in ihnen die gegenwärtigen Selbstbewußtseinsformen von Wissen mit dem immanent unlösbaren [I S. 356] Problem verbunden sind, ihr Wissensziel zu erreichen, und daß sich dieses Problem nur lösen läßt, wenn die zwischen ihnen bestehenden Gegensätze überwunden und sie beide mit ihren diversen Unterschieden in einen tieferen, aber auch abstrakter — da ohne Bewußtseinsgegensätzlichkeit — wissenden Grund zurückgeführt werden, in dem sie vereint und als vereint erkennbar sind. Aber dieses Eingeständnis und die daraus hervorgehende Begriffsbildung kann nur der Anfang einer neuen Darstellungsaufgabe sein. Denn die Konkretisierung des Begriffs absoluten Wissens hat an demjenigen zu erfolgen, worin dieses sein Dasein hat und zur Wirkung kommt. Sie ist daher nur zu leisten, wenn nach der Exposition des Begriffs auch dessen Erscheinen „in Zeit und Wirklichkeit“ (Abs. 12) thematisiert wird. Der Grund für dasjenige, was vom Programm her zu erwarten ist, kommt also mit einem spezifischeren, erst in der Ausführung zutage tretenden Grund überein.

Auch für die Modalität — das „Wie“ — des entsprechenden Erscheinens ist bereits in zwei Hinsichten Wichtiges vorentschieden, das jetzt nur der Konkretisierung bedarf. *Zum einen* hinsichtlich des Verhältnisses, welches das jetzt interessierende Wissen zu anderem erscheinenden

¹⁷ Wenn dies gelingt, verdankt sich Hegels philosophische „Wissenschaft“ nicht mehr bloß verwegenen Reflexionen, die hinsichtlich ihrer Voraussetzungen so undurchsichtig sind wie diejenigen von Fichtes Darstellungen der Wissenschaftslehre aus den Jahren 1801/02 und 1804. Sie kann sich dann auch gegen mögliche Einwände Fichtes erfolgreich verteidigen, muß sich dazu also nicht mehr so hilflos verhalten wie Schelling zur grundsätzlichen Kritik Fichtes an seinem *System des transzendentalen Idealismus* und seiner *Darstellung meines Systems*. (Vgl. den Briefwechsel zwischen beiden in J.G. FICHTE, *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, hrsg. v. R. Lauth u. H. Gliwitzky. Stuttgart-Bad Cannstatt. Briefe Bd IV (1973), S. 360-368; 404 - 407; Bd V (1982), S. 36 f.; 39 f., 43 - 52; 80 - 92, 111 - 113; 116 f.)

Wissen hat. Schon einleitend wurde uns dazu gesagt: Was die Unerläßlichkeit einer Darstellung des erscheinenden Wissens betrifft, sei es *gleichgültig*, sich vorzustellen, daß die Wissenschaft die Erscheinung ist, weil sie neben anderem auftritt, oder aber dies andere, unwahre Wissen „ihr Erscheinen“ zu nennen. Nun können wir retrospektiv an den verhandelten, geschichtlich verorteten Wissensweisen sehen, was diese Gleichgültigkeit in concreto bedeutet: Die Wissenschaft mit ihrem Begriff absoluten Wissens fällt nicht vom Himmel und läßt sich nicht umstandslos unter diesem Begriff als solche identifizieren. Daß sie unverwechselbar „auftritt“, ist wie bei allem erst Werdenden das Ende eines Prozesses ihrer Vorgeschichte, in welcher — insbesondere für das dem Bewußtsein erscheinende absolute Wissen — **dieses Wissen noch zur Erscheinung kommt und in Vermischung mit anderem, bloß vermeintlich absolutem Wissen, also in mannigfacher Verwechslung damit; in welcher es als so erscheinendes auch von uns berücksichtigt werden muß.** Mit einem bloßen Rekurs auf eine spezielle Geschichte der Philosophie wäre uns dabei gar nicht gedient, und dementsprechend fällt der Name „Philosophie“ in unserem Text auch gar nicht. Wir mögen nun im Vergleich zu so abstrakten Gestalten wie derjenigen der sinnlichen Gewißheit oder der Wahrnehmung nicht mehr in der unkomfortablen Lage sein, hin und her gehen zu müssen zwischen der abstrakten Bewußtseinsgestalt, z.B. des sinnlichen Meinens, selbst und einem natürlichen Bewußtsein, das auf dieser Basis unwissenschaftlich philosophiert und Wissensansprüche erhebt, aber sich auch nach dem Maß dieser Ansprüche selbst prüft. **{| S. 358}** Denn das erscheinende absolute Wissen ist eo ipso ein in konkreten historischen Kontexten auftretendes, jedenfalls *auch* philosophierendes. Dafür aber vermischt es sich in diesen Kontexten mit anderem, nicht philosophierendem vermeintlichem Wissen bis zur Ununterscheidbarkeit und kann erst im Verlauf einer komplexen Geschichte seines Erscheinens *als* absolutes Wissen eindeutig von ihm selbst identifiziert werden.

Das aber hat *zum anderen* erhebliche Bedeutung für die Frage, *als was* erscheinendes absolutes Wissen *ihm selbst* im Verlauf seines Erscheinens sich bewußt ist; **und sich bewußt** jedenfalls nicht von Anfang des Erscheinens an als bestimmt nach allen für den Begriff absoluten Wissens konstitutiven Momenten, sondern nur **so, daß es darin** sukzessiv hinsichtlich des einen oder anderen dieser Momente, in dessen **Erscheinen** Licht sozusagen und durchs Medium anderen erscheinenden Wissens gebrochen es jeweils erscheint. Nähere Auskunft hierzu muß Sache der Behandlung des zweiten neuralgischen Punktes sein. Nach dem sukzessiven Auftreten jener Momente also und vor allem nach seinem Beginn muß die Darstellung erscheinenden absoluten Wissens in der Folge Ausschau halten. Sie wird dies Auftreten mit demjenigen der Momente des Begriffs absoluten Wissens vergleichen müssen, um, wenn alles gut geht, feststellen zu können, daß alle Momente des Begriffs im erscheinenden absoluten Wissen nun versammelt sind; und sie wird einen entsprechenden Vergleich dem sich selbst prüfenden erscheinenden absoluten Wissen am Ende zuzumuten haben, notfalls aber ihm dazu verhelfen müssen, seinerseits festzustellen, daß die

begrifflichen constitutiva seines eigenen Bewußtseins von sich ebenso mit den Momenten des zunächst von uns exponierten Begriffs zusammenfallen wie beide Vereinigungen der Momente. Darauf wird mit der Thematisierung des Erscheinens von absolutem Wissen hingearbeitet. Hinsichtlich meines ersten neuralgischen Punktes ist Hegel daher, wie mir scheint, erfolgreich zu verteidigen, wenn man ihm das Unterfangen¹⁸ hingehen läßt, den Begriff absoluten Wissens zu gewinnen aus demjenigen offener Religion in einer schönen Seele, die sich mit ihresgleichen versöhnt. Zugleich ist mit diesem ersten Ergebnis zumindest eine Perspektive für aussichtsreiche Behandlung der weiteren neuralgischen Punkte gewonnen — und zwar eine, die sich der Einleitung ins Programm der *Phänomenologie* verdankt. Fassen wir also den nächsten Punkt ins Auge, der das Zentrum meines Themas markiert!

(2) Schon aus den bisherigen Überlegungen ergibt sich, daß die Darstellung nicht nur so obenhin eine dialektische Bewegung am erscheinenden absoluten Wissen zu registrieren braucht und diese dann sogleich verfolgen kann. Sie muß { | S. 360 } vorab ausmachen, *welcher Art* die Bewegung ist und *wann* eigentlich sie erfolgt in der bereits koordinierten, unter den Begriff eines allgemeinen Geistes gebrachten Geschichte des sittlich-moralischen und des religiösen Geistes. Hinsichtlich des „Wann“ sind zwei Zeitpunkte entscheidend: Nicht nur derjenige des sich schon in vollem Dasein exemplifizierenden Begriffs absoluten Wissens bzw. der jetzt auftretenden Wissenschaft, sondern auch der des viel früheren Beginns der Vorgeschichte dieser Wissenschaft, d.h. der Geschichte des bloß erscheinenden absoluten Wissens; also der terminus a quo und ad quem der letzteren. Terminus ad quem ist derjenige der beim Auftreten wirklich werdenden philosophischen Wissenschaft. Der Terminus a quo hingegen muß naheliegenderweise einer sein, an welchem der Geist in der „wirklichen Geschichte“ (Abs. 16) mit der Arbeit beginnt, „seine unvollkommene Gestalt zu bezwingen, sich für sein Bewußtsein die Gestalt seines Wesens zu verschaffen und auf diese Weise sein *Selbstbewußtsein* mit seinem *Bewußtsein* auszugleichen“ (Abs. 13)¹⁹. Dazu muß der Geist jedenfalls ein „Begreifen überhaupt“ (ebda) sein, dessen Substanz bereits der volle Gehalt der offenbaren Religion ist, wenn auch das Begreifen diese Substanz zunächst vielleicht „noch nicht erreicht“ hat, sondern nur einen „armen Gegenstand“ besitzt, „gegen welchen die Substanz und deren [religiöses oder moralisches] Bewußtsein reicher ist“ (Abs. 14). Das Begreifen findet statt, indem aus der Substanz und deren Bewußtsein sukzessiv Momente erfaßt und dazu „herausgerissen“ werden ins begreifende Selbst, bis dieses schließlich den ganzen Bau von

¹⁸ Das wie gesagt in meinen Augen problematisch, aber bisher soviel ich sehe von niemandem überzeugend problematisiert ist.

¹⁹ Man beachte, daß hierin eine — letztmalige — Neubestimmung des Ziels erfolgt, welches dem natürlichen Bewußtsein gesteckt ist; nun erstmals für dieses Bewußtsein als erscheinendes absolutes Wissen, aber ganz in Fortsetzung der Adjustierung des Ziels, die schon am Ende der Exposition des Begriffs religiösen natürlichen Bewußtseins vorgenommen wurde (vgl. 367 f.). Ebenso wie dort erfolgt sie wieder im Übergang von der Begriffsexposition zur Betrachtung der neuen Bewußtseinsgestalt und Darstellung ihrer dialektischen Bewegung. Neu hinzugekommen ist eigentlich nur der Hinweis im folgenden Satz, daß nun ein „Begreifen“ stattfindet, das als solches die Substanz des Geistes zu erreichen hat, sodaß zur Ausgleichung des Bewußtseins mit dem Selbstbewußtsein die wissende Substanz in „Begriffsgestalt“ (Abs. 14) überführt wird.

Wesenheiten der Substanz „in sich gesogen und... sie aus sich erzeugt und damit für das Bewußtsein zugleich wieder hergestellt hat“ (ebda).

Doch genau genommen muß diese ganze Vorgeschichte der philosophischen Wissenschaft, d.h. die Geschichte des erscheinenden absoluten Wissens, auf ein ihr schon vorhergehendes Stadium der Geschichte des allgemeinen Geistes folgen, in welchem dessen Substanz *nur* als die „religiöse Gemeinde“ (κοινωνία) ist und „das rohe Bewußtsein... ein umso barbarischeres und härteres Dasein hat, je tiefer sein innerer Geist ist“ (Abs. 16). In der danach erst beginnenden Geschichte des erscheinenden absoluten Wissens vollzieht sich dann die dialektische Bewegung des zu betrachtenden Bewußtseins als ein zum Begreifen führendes „Erkennen“ der Substanz des allgemeinen Geistes; und dieses *Erkennen* ist nun nicht mehr — wie in der natürlichen Vorstellung, mit der die *Einleitung* beginnt — genommen als ein vom Skeptiker leicht der Untauglichkeit zu überführendes Werkzeug, sich des Absoluten zu bemächtigen, oder als Medium, durch das hindurch uns dessen Strahl nur gebrochen erreicht (53). Die Bewegung ist ein denkendes²⁰ Sich-öffnen zum Begreifen. Das Erkennen ist, als diese [! S. 362] Bewegung auch nicht bloß — wie das der beobachtenden Vernunft — Aufdecken des Wesentlichen an den Dingen, woran diese erkannt werden (vgl. 140 ff.), sondern ist „das geistige Bewußtsein, dem, was an sich ist, nur insofern ist, als es *Sein für* das Selbst, und Sein des *Selbstes* oder Begriff ist“ (Abs. 14), und so auch „Verwandlung jenes *Ansichs* in das *Fürsich*, der *Substanz* in das Subjekt“ (Abs. 15).

Begreiflicherweise hat in diesem Erkennen auch die *Erfahrung* eine modifizierte Bedeutung. Im Verwandlungsprozeß, der das Erkennen ist, und für ihn ist sie nicht mehr nur die dem Bewußtsein ohne Wissen, wie ihm geschieht, widerfahrende dialektische Bewegung an seinem Wissen sowohl als an seinem Gegenstand sowie deren Resultat. Bestimmter als in allen bisherigen Bewußtseinsgestalten besteht sie nun außerdem darin, daß der Inhalt des erscheinenden absoluten Wissens — nämlich die nunmehr (und sei's bloß partiell) begreifend gewußte, aber im Erkennen begriffene Geistsubstanz — als Bewußtseinsgegenstand „angeschaut“ (auch was die Bewegung der Substanzmomente betrifft) „dem einfachen, begreifenden Selbstbewußtsein“ gegenübertritt (ebda) — zunächst als dessen Ausgangspunkt und Evidenzbasis, dann aber wieder als Niederschlag, den ein vollzogenes Begreifen im Bewußtsein gefunden hat. Als solcher Ausgangspunkt und Niederschlag

²⁰ „Denkend“ ist schon das freie Selbstbewußtsein des Stoikers gewesen, sofern dessen Ich nicht ein „*abstraktes Ich*“ war, sondern eines, das „zugleich die Bedeutung des *Ansichseins* hat“ und sich zum gegenständlichen Wesen so verhält, daß dieses „die Bedeutung des *Fürsichseins* des Bewußtseins hat, für welches es ist“, womit sich ihm der Gegenstand „nicht in Vorstellungen oder Gestalten, sondern in *Begriffen*“ bewegte (116). Aber dieses denkende Bewußtsein war „nur die unvollendete Negation des *Andersseins*“; es hatte nicht die „absolute Negation desselben an ihm vollbracht“ (118 f.). Jetzt hingegen ist dies in der wissenden Substanz längst geschehen und wird in der christlichen Religiosität als deren Inhalt vorgestellt sowie in deren Selbstbewußtsein, den Inhalt aneignend, nachvollzogen. Dem impliziten Denken solchen Vorstellens und subjektiven Aneignens fehlt jedoch — ebenso wie dem expliziten des Findens von Denkgesetzen durch die „beobachtende Vernunft“ (167) — noch die Eigendynamik, die seine festen Gedanken nur in einem Prozeß (des „Begreifens“) haben können, in dem sie auseinander hervorgehen. Nur muß an ihnen, damit sie hierzu taugen, allererst durch vernünftiges Erkennen, in welchem sie den Charakter bloßen Bekanntseins verlieren (und worin die aus ihnen gebildeten Bewußtseinsgestalten längst (vgl. 367) „ihre Substanz hatten“), das sie immanent Bewegende noch erschlossen werden.

bildet nun die Erfahrung selber den *Maßstab*, anhand dessen das Bewußtsein, welches erscheinendes Wissen ist, im Umgang mit den Momenten, in denen begriffen wird, sich selbst prüft. Denn sie ist „ebendies, daß der Inhalt — und er ist der Geist — *an sich*, Substanz und also *Gegenstand* des *Bewußtseins* ist“ (Abs. 15; vgl. 59). So muß bei Darstellung dieses komplexen Vorgangs gar nicht mehr eigens ausgesagt werden, das Bewußtsein „erfahre“ dies oder jenes. Es genügt, auf passende Weise die anschaulichen Vokabeln „*gefühlte Wahrheit*²¹, ... *innerlich geoffenbartes Ewiges*²², ... *geglaubtes Heiliges*²³, oder welche Ausdrücke sonst“ (ebda) für das zu gebrauchen, woraus das Erkennen in ihm selbst motiviert ist und Evidenzen oder wenigstens Anstöße für seine begreifenden Schritte bezieht.

Weiterhin aber bleibt Erfahrung mit dem, was sie im Bewußtsein zwischen jenem Ausgangspunkt und einem späteren Niederschlag vollzogenen Begreifens ist, auch die in der *Einleitung* beschriebene „*dialektische Bewegung*“. Daß diese Bewegung nun ein Erkennen enthält, steht dem nicht im Wege. Vielmehr hindert es nur, daß das natürliche Bewußtsein, das die Erfahrung macht, deren Resultat alsbald wie in früheren Gestalten des Bewußtseins vergißt und die Bewegung [I S. 364] wieder von vorne anfängt²⁴. Das Erkennen führt vielmehr zu einem fortschreitenden Lernen aus der Erfahrung und läßt diese eben dadurch das Begreifen zu einem jeweils nächsten Schritt stimulieren. Doch es muß dem Bewußtsein dafür nicht zugeschrieben werden, daß ihm das Ziel bewußt sei, das wir schon kennen: sein Bewußtsein der Substanz mit seinem begreifenden Selbstbewußtsein auszugleichen. Wenn feststeht, nach welchem Vorstadium die Geschichte des erscheinenden absoluten Wissens beginnt und in Bezug auf welches Ganze von Erscheinungen die Selbstprüfung seines Bewußtseins stattfindet, haben wir an jenen Ausdrücken, welche je spezifische Erfahrung bezeichnen, das Wichtigste für die dialektische Bewußtseinsbewegung, und wir können diese mit Sinn aufnehmen. Sie Punkt für Punkt auszubuchstabieren kann dann freilich nur Sache einer Retraktation des letzten Kapitels sein. Aber auch schon ohne diese hört die Bewußtseinsbewegung von einem Erfahrungsbestand zum nächsten, wenn sie sich mit Erkennen und im Selbstbewußtsein mit Begreifen verbindet, nicht auf, eine dialektische zu sein, aus welcher der neue wahre Gegenstand entspringt. Insofern ist sie also nach wie vor „Erfahrung“ zu nennen. Nichts spricht dafür, daß die eingangs gegebene Bedeutungserklärung für diesen Ausdruck inzwischen verworfen ist.

Auch diese Vorgaben scheinen mir durchaus einleuchtend. Mit ihnen kann man zur Not sogar ertragen, daß die *Phasen* der Bewegung des erscheinenden absoluten Wissens in einem einzigen

²¹ z.B. diejenige, daß der Geist der Denkenden vor der „*selbstlosen Substantialität*“ einer unmittelbaren Einheit des Denkens und Seins „zurückschauert“ (Abs. 16).

²² z.B. daß der Geist „in der absoluten Freiheit“ nicht nur endliche moralische Subjekte in einer materiellen Welt als frei, sondern „das“, d.h. alles, „Dasein als seinen Willen erfaßt“ (ebda).

²³ welches z.B. den nachkantischen Subjektivitätsphilosophen das von ihnen versicherte Ich=Ich, aber auch dessen „sich in sich selbst reflektierende Bewegung“ ist (ebda).

²⁴ Vgl. z.B. 69, 75, 89.

Absatz dargestellt werden (Abs. 16). Auch so nämlich läßt sich der Vorgang der Bewußtseins-Selbstprüfung in seinen wichtigsten Etappen erfassen und auswerten. Dem Beginn des Vorgangs muß selbst schon Erfahrung vorausgegangen sein, und das ist auch der Fall — nämlich in Gestalt einer weltgeschichtlichen Frustration, von der die Prüfung ausgeht: der Erfahrung religiösen Selbstbewußtseins in den frühen und mittelalterlichen christlichen Gemeinden, daß die Hoffnung aufzugeben war, „auf eine äußerliche, d.h. fremde Weise das Fremdsein aufzuheben“, und daß sich das Bewußtsein dementsprechend „an sich selbst, an seine eigene Welt und Gegenwart“ zu wenden hat (ebda). Im hierauf basierenden Erkennen hingegen tauchen die eingangs des Kapitels dargelegten Momente des Begriffs absoluten Wissens wieder in der Ordnung auf, in der sie dort aufeinanderfolgten; aber nun so, wie sie im erscheinenden absoluten Wissen — genauer: in der Bewegung seines Erscheinens auf der Basis von Erfahrung — vorkommen: als ein Zusammenspiel dieser Erfahrung, wie sie nun bestimmt ist, und des von ihr motivierten, in ihren Kontext zurückwirkenden begreifenden Denkens. Auf diese Weise war, was darin von früher schon Vorgekommenem enthalten ist, in den bisherigen Kapiteln der Aufbaustufe C nicht behandelt und deren Bewußtseinsdynamik nicht berücksichtigt worden. Jeweils von innerlicher Erfahrung stimuliert — und neue [I S. 366] Erfahrung sich im Bewußtsein kristallisieren lassend — wird jetzt im begreifenden Denken ein Moment nach dem anderen *als* Moment der sich wissenden Substanz begriffen; und das zu betrachtende Bewußtsein ist dabei durchweg ein Bewußtsein des Absoluten, All-Einen — in Konzentration auf das nun zu berücksichtigende Wahre, das zuvor noch nie Maßstab war, und mit der den ganzen Geist umfassenden Perspektive, es möglicherweise, d.h. wenn sich das erscheinende Wissen im Bewußtsein bei dessen Selbstprüfung bewährt, mit einer letzten Gestalt von Bewußtsein und Wissen in ihm zu tun zu haben.

Hier ein paar Hinweise zur diachronen Gliederung des Prozesses, in welchem die Selbstprüfung des Bewußtseins stattfindet und das Wissen bereits *während seines Erscheinens* den Bewußtseinsgegensatz Schritt für Schritt überwindet: Zunächst erfaßt das Denken das Moment des unmittelbaren, aber des Bewußtseinsgegensatzes enthobenen, *gleichgültigen* Seins (Abs. 3) als die „unmittelbare Einheit des Denkens und Seins“ (Abs. 16) — stimuliert und getragen von Erfahrung, daß das vernünftige Bewußtsein, das sich seiner eigenen Welt und *Gegenwart* zuwendet, diese „als sein Eigentum“ entdeckt und „somit den ersten Schritt [den ersten der begreifenden Erkenntnis der Substanz nämlich] getan hat, aus der *Intellektualwelt* herabzusteigen, oder vielmehr deren abstraktes Element mit dem wirklichen Selbst zu begeistern“. Doch das neuzeitlich-neuplatonische, Cartesische und Spinoza'sche Erkennen der unmittelbaren Einheit von Denken und Sein mündet in die neue Erfahrung, daß mit dieser Einheit „im Gedanken die *Substanz* des Aufgangs [sich religiös zu wissen wie im alten Orient] wieder erweckt“ ist, daß aber der Geist nun „von dieser *selbstlosen* Substantialität zurück“—„schaudert“.

So kommt es in einem *zweiten* Hauptschritt des Erkennens zur Behauptung der Individualität gegen die selbstlose Substantialität, womit dieses Moment der Substanz aufgenommen und im Begreifen der Substanz dem zweiten Moment des Begriffs absoluten Wissens, es konkretisierend, Rechnung getragen ist — dem Sein *für anderes* und *Fürsichsein* (Abs. 4). Wie wir längst wissen und wie auch dem betrachteten erscheinenden Wissen inzwischen aufgegangen und erinnerlich sein dürfte, verbindet sich damit die mentalitätsgeschichtliche Erfahrung, daß die so ins *Verhältnis* zur selbstlosen Substanz gestellte Individualität sich „in der Bildung entäußert“²⁵. Dadurch „zum Dasein gemacht und in allem Dasein sie durchgesetzt“ kommt die Individualität „zum Gedanken der Nützlichkeit“ (ebda). Gedanke aber ist die unmittelbare Einheit von Denken und Sein. Die Individualität reduziert also alles Dasein auf Nützlichkeit für sich [I S. 368] selbst. So erfaßt sie sich als absolute Freiheit und „in der absoluten Freiheit das Dasein als seinen Willen“.

Aber dieser Gedanke mit den zu ihm gehörenden Schreckenserfahrungen ist von solcher Unruhe erfüllt, daß er alsbald einhergeht mit einem *dritten*, in sich gegenwärtigen Hauptschritt der Substanzerkenntnis. Der Geist kehrt, „nachdem“ er das Dasein in der absoluten Freiheit als seinen Willen erfaßt hat, „somit den Gedanken seiner innersten Tiefe heraus und spricht das Wesen als Ich=Ich aus“, wie es der Bewegung vom zweiten Moment des Begriffs absoluten Wissens zum dritten entspricht (vgl. Abs. 5 f.). Damit kommt auch das abschließende, sich selbst bewegende Moment dieses Begriffs ins Selbstbewußtsein. Nur sind darin nun die Momente der Bewegung und mit ihnen diese selbst von vorneherein gemäß der umfassenden Einheit von Denken und Sein begriffen. Es ist also unsere oben erwähnte Zutat, die Momente des Begriffs zu versammeln und in der Form des Begriffs festzuhalten, nun vom betrachteten erscheinenden absoluten Wissen eingeholt und seiner Substanz einbegriffen.

Aufs Ganze gesehen finden sich so in der „wirklichen Geschichte“ des zu betrachtenden erscheinenden absoluten Wissens alle für den Begriff absoluten Wissens konstitutiven Momente wieder; aber nun als Momente, die aus stimulierender Erfahrung in diesem Wissen hervorgehen und in deren Kontext eingebettet sind. Sie sind für das zum wahren Wissen dringende natürliche Bewußtsein *beglaubigt* durch eine dialektische Bewegung, in welcher sich ihre Verbindung eigens hergestellt und der Begriff, den sie bilden, seine Anwendung auf eine neue Gestalt erscheinenden Wissens gefunden hat. Zugleich sind sie darin auch *konkreter* bewußt und *präziser* auf ein ihren Begriff erfüllendes Wissen bezogen als in unserer oben vorgenommenen Exposition des Begriffs absoluten Wissens, — obwohl bei Hegel gerade dieser Punkt durch komprimierende Formulierungen leider fast zum Verschwinden gebracht ist. Immerhin aber kommt er (zu Beginn von Absatz 17) in der

²⁵ Man beachte die Verwandtschaft dieser Feststellung mit Max Webers Entdeckung der Motive und Erklärung der Folgen protestantischer, insbesondere puritanischer „innerweltlicher Askese“, aber auch die enorm zur Plausibilität beitragende Verallgemeinerung des zu erklärenden Zusammenhangs, die mit dieser Feststellung vorgenommen wird!

adversativ gegen ein verkürztes Verständnis absoluten Wissens gerichteten Behauptung zum Vorschein, der Geist „aber“ habe „sich uns gezeigt“,

weder nur das Zurückziehen des Selbstbewußtseins in seine reine Innerlichkeit zu rein, noch die bloße Versenkung desselben in die Substanz und das Nichtsein seines Unterschiedes, sondern *diese Bewegung* des Selbsts, das sich seiner selbst entäußert und sich in seine Substanz versenkt, und ebenso als Subjekt aus ihr in sich gegangen ist, und sie zum Gegenstande und Inhalte macht, als es diesen Unterschied der Gegenständigkeit und des Inhalts aufhebt. [S. 370]

Schon durch die Stellung im ganzen Kapitel kann mit dem „hat sich uns gezeigt“ nicht etwas gemeint sein, was bereits in der Exposition des Begriffs absoluten Wissens erreicht ist. Was sich gezeigt hat muß vielmehr etwas sein, das durch die inzwischen betrachtete Erfahrung des Bewußtseins zustande gekommen ist. Es hat das spannungsvolle, aber nun zum Ausgleich kommende Verhältnis von Substanz-Bewußtsein und -Selbstbewußtsein zur Voraussetzung, das überhaupt erst mit der Berücksichtigung des erscheinenden absoluten Wissens beschreibbar wurde. Wir, denen das im Zitat Behauptete sich gezeigt hat, sind demnach an dieser Stelle nicht nur die Betrachtenden, sondern ineins mit ihnen die Subjekte des im Gang seiner Selbstprüfung und Erfahrung zu betrachtenden Bewußtseins. In der Tat spricht auch der — negative wie positive — Inhalt der zitierten Behauptung gegen die Auffassung, er sage nichts, das deutlicher und bestimmter, also auch dem Gehalt nach konkreter und in seinem Bezug präziser ist als die Begriffsexposition. In dieser ist weder ausdrücklich verneint, daß das absolute Wissen bloß Zurückziehen des Selbstbewußtseins in seine reine Innerlichkeit ist (eine Verkürzung der Auffassung von absolutem Wissen, die Hegel nicht ganz zu Unrecht Fichte zuschreiben dürfte); noch ist darin explizit verneint, das absolute Wissen sei bloße Versenkung des Selbstbewußtseins in die Substanz und das Nichtsein seines Unterschieds (womit eine entschiedene Abgrenzung von Schelling vollzogen wird). Nach der Exposition seines Begriffs ist das absolute Wissen zwar unzweideutig (vgl. Absatz 12) eine Bewegung seines Inhalts (also nicht nur eine intellektuelle Anschauung, ohne Wissen von Etwas und seiner Bewegung zu sein). Nicht aber besagte der dortige Kontext eindeutig, daß die in diesem Wissen hervortretende Gleichheit des Ich mit sich — oder dessen Selbst — selber diese Bewegung ist (vgl. Abs. 10 - 12). Noch weniger wurde ausdrücklich verneint, daß die Bewegung ins schlecht Unendliche geht, oder gar positiv behauptet — wie dies nun geschieht — sie sei eine *sich in sich reflektierende Bewegung*; also eine, die sich nicht ins schlecht Unendliche verliert, sondern in ihren Ausgangspunkt, die Gleichheit des Ich mit sich, und (genauer) in dessen Selbst zurückkehrt. Eben dies aber wird nun als Ergebnis von Erfahrung des Bewußtseins behauptet, in welcher der Geist den Gedanken seiner innersten Tiefe herauskehrt und das Wesen als Ich=Ich *ausspricht*.

Desgleichen war in der Begriffsexposition zwar schon berücksichtigt, daß das absolute Wissen eines von diesem Subjekte als der Substanz und von der Substanz als diesem Wissen des den Begriff desselben ausmachenden Tuns ist (Abs. 10). Nicht aber war damit, wie es jetzt geschieht, auch behauptet, daß die [S. 372] Gleichheit des Selbst mit sich „die vollkommene und unmittelbare

Einheit mit sich selbst“ oder daß „*dies Subjekt... ebensosehr die Substanz*“ ist, während die „Substanz für sich allein“ (im Bewußtsein) „das inhaltsleere Anschauen“, ihr Begriff also ein Unbegriff wäre. All dies nebst den sich (in Absatz 17) anschließenden Aussagen über den Geist, wie er sich uns inzwischen gezeigt hat, kommt erst jetzt zur Sprache. Es ergibt einen Begriff absoluten Wissens, gemäß dem dieses sich nicht nur dadurch auszeichnet, daß es begreifend in seinem Begriff bleibt, sondern auch dadurch, daß das in diesem Begriff begreifende Selbst in der „scheinbaren Untätigkeit“ besteht, nur zu betrachten, wie das begrifflich Unterschiedene sich an ihm selbst bewegt und in seine Einheit zurückkehrt, sodaß seine Bewegung darin schließlich zur Ruhe kommt. So „bezeichnet“ also nun das Bewußtsein, das als erscheinendes Wissen darzustellen war, „die Natur des absoluten Wissens“, indem es, seinem Wesen gleich geworden, „selbst dies sein Wesen erfaßt“ (vgl. 62).

Wie aber ist der (hier leider nur anzudeutende) Zuwachs an Konkretion und Präzision begründet? Vom bis jetzt Ausgeführten her mochte man wohl erwarten, es müsse dafür eine neue oder neueste Erfahrung in Anspruch genommen werden, die zum Fundus der bereits berücksichtigten, epochalen Erfahrungen hinzutritt. Wahrscheinlich aber soll Hegels Pointe gerade sein, daß es einer solchen hier nicht mehr bedarf. Zur Begründung, die nun nicht mehr nur „wir“ zu geben haben, sondern vielmehr im Einvernehmen mit dem sich selbst prüfenden Bewußtsein vornehmen, genügt nach Hegels Auffassung anscheinend eine geringe, jedem Denkenden zumutbare Bemühung: auf den Gedanken zu reflektieren, welcher aus dem letzten Hauptschritt des umrissenen Erfahrungsprozesses resultiert, seinen Gehalt sorgfältig zu berücksichtigen und Alternativen zu ihm, die verlockend erscheinen oder in philosophischen Konkurrenzunternehmungen empfohlen werden, als mit ihm unverträglich zu erkennen. Vielleicht muß man darin eine empfindliche Schwäche der Hegelischen Darstellung erkennen. Vielleicht aber muß man Hegel im Gegenteil zugute halten, daß er anstelle eines krampfhaften Versuchs, sich auch hier noch ausschließlich auf Erfahrung des Bewußtseins zu berufen, ein subtileres Rechtfertigungskonzept für seine Darstellung erscheinenden absoluten Wissens verfolgt. Das reflektierende Denken nämlich, das nun vollzogen wird, hat nicht lediglich das Widerspruchsfreiheitsprinzip zum Kriterium seiner Richtigkeit. Es besitzt in den Spuren der gemachten und berücksichtigten epochalen Erfahrungen Direktiven, die ihm in spezifischen („weder... noch..., sondern...“) Mustern vorzeichnen, welche einander entgegengesetzten, stereotypen Irrwege es zu vermeiden und durch eine jeweilige, dem Begriff Rechnung tragende Konkretisierung des erreichten Gedankens zu ersetzen gilt. Wenn sich das Wesen der geistigen (S. 374) Substanz als Gleichheit des Ich mit sich selbst *ausspricht*, kann diese Gleichheit weder eine bewegungslose sein noch ihre Bewegung durch begriffliche Unterschiede hindurch mit der Zeit ins schlecht Unendliche gehen. Sie muß vielmehr in ihren Ursprung zurückkehren und dazu auch die Zeit „tilgen“ (Abs. 14) bzw. die Aufhebung des Mediums eines zeitlichen Auseinander zustande bringen, in welchem die Bewegung zunächst angeschaut wird (Abs. 16). Sie kann als derart sich in sich selbst reflektierende Bewegung das Denken auch weder in einem ihr inhärenten Gegensatz zur Anschauung

von Zeit verharren lassen noch diesen Gegensatz bloß dadurch überwinden, daß das Selbstbewußtsein sich mit dem begreifenden Denken in seine reine Innerlichkeit zurückzieht; sondern sie muß das Selbst dazu bringen, sich seiner selbst zu entäußern und in die Substanz des Geistes zu versenken. Andererseits aber kann diese Entäußerung und Versenkung auch weder von einer zufälligen Reflexion außerhalb der Substanz ausgehen noch von einem Dritten zur Substanz und dem Selbstbewußtsein oder seinem Subjekt, sondern sie muß sich von beiden, der Substanz ebenso sehr wie dem Subjekt, aus und als Bewegung beider vollziehen. An die Stelle einer neuen, weiterhin „Erfahrung“ zu nennenden, dialektischen Bewußtseinsbewegung — aber auf der Basis solcher und von ihrem vorhergegangenen Prozeß dirigiert — tritt damit nun eine ebenfalls dialektische, zugespitzte Gegensätze durchlaufende und hinter sich lassende Bewegung der Reflexion, aus deren auf den Punkt gebrachten Extremen das dem Subjekt sowie der Substanz selber Zuzusprechende unmittelbar ins Begreifen eingebracht werden kann, — bis es schließlich, dem umrissenen Denkmuster gemäß, im sich selbst prüfenden Bewußtsein zu einer äußersten, durch Selbstbezug und praktische Selbstaufforderung konkretisierten Deutung des zuvor nur von uns eingeführten Begriffs absoluten Wissens kommt:

Weder hat Ich sich in der *Form des Selbstbewußtseins* gegen die Form der Substantialität und Gegenständlichkeit festzuhalten, als ob es Angst vor seiner Entäußerung hätte; die Kraft des Geistes ist vielmehr, in seiner Entäußerung in sich selbst zu bleiben, und als das *An-* und *Fürsichseiende*, das *Fürsichsein* ebenso sehr nur als Moment zu setzen wie das Ansichsein, — noch ist es ein Drittes, das die Unterschiede in den Abgrund des Absoluten zurückwirft und ihre Gleichheit in demselben ausspricht, sondern das Wissen besteht vielmehr in dieser scheinbaren Untätigkeit, welche nur betrachtet, wie das Unterschiedne sich an ihm selbst bewegt und in seine Einheit zurückkehrt. (I S. 376)

Das ist die letzte Bestimmung absoluten Wissens, die wir in der *Phänomenologie* erhalten. Es soll hier nicht behauptet werden, daß die zu ihr führenden Reflexionen Punkt für Punkt Zustimmung verdienen und keinerlei Alternative zu ihrem Ergebnis ernsthaft in Betracht kommen könne. Sie tragen in mancher Hinsicht Züge einer „tour de force“ an ihnen. Zweifellos aber befolgen sie ein diskutables Konzept und ist mit ihnen eine Menge unternommen, das als Wissenschaft erscheinende absolute Wissen eindeutig zu machen und sowohl Fichtes als auch Schellings konkurrierende Unternehmungen, zu einem solchen Wissen zu gelangen, als Versuche zu disqualifizieren, die zugunsten des mit der *Phänomenologie* unternommenen Auftretens der Wissenschaft aufgegeben werden sollten (Abs. 17). Sie sind aufzugeben aus Gründen dessen, was im betrachteten erscheinenden absoluten Wissen begriffen, von Erfahrung beglaubigt und am Ende auf seine nächstliegenden, aber untauglichen Alternativen hin reflektiert ist. Auch im zweiten der von mir unterschiedenen neuralgischen Punkte scheint mir daher Hegels letztes *Phänomenologie*kapitel dem Programm des ganzen Werks grundsätzlich gemäß. Es ist nicht bereits in seinem Konzept abwegig, sondern in seiner undeutlichen Ausführung kritikwürdig und daher erst einmal zu verdeutlichen, bevor man es kritisch beurteilt oder gar, weil unverstanden, pauschal verwirft.

(3) Was aber ist von diesem Ergebnis aus zum dritten neuralgischen Punkt zu sagen, d.h. zur Frage, ob und wie das erscheinende absolute Wissen in seiner Darstellung durch uns, und im Dargestellten durch Erfahrung, zu einem für es und uns übereinstimmenden Resultat kommt und ob in diesem Resultat auch ein berechtigter Übergang von erscheinendem zu wirklichem absolutem Wissen stattfindet oder zustande gebracht ist? Als Antwort hierauf an dieser Stelle nur noch wenige Bemerkungen:

Es ist nicht schwer zu sehen, daß das Bewußtsein, das erscheinendes absolutes Wissen ist, am nun erreichten Endpunkt der *geschichtlichen* Bewegung seines Erkennens nicht mehr über sich hinauszugehen genötigt ist. Sein Wissen entspricht seinem Maßstab und sein „Begriff dem Gegenstande“ sowie „der Gegenstand dem Begriffe“ (57) zumindest insofern, als sich gegenwärtig von keinem schon ins Begreifen aufgenommenen oder neu aufzunehmenden Moment der Substanz aus im Bewußtsein Erfahrungen bilden, gemäß denen das durch jenes Erkennen erreichte absolute Wissen mit seinem **allumfassenden**, von nichts ihm Äußerlichen mehr eingeschränkten **Umfang** und **mit seiner** von ihm innerlich Fremdem **mehr verwischten Bestimmtheit** noch korrigiert werden muß. Daß das auch in Zukunft so bleiben wird, ist damit nicht behauptet. Vom Erkennen aus z.B., das nach wie vor auch als Aufdecken des Wesentlichen an den Dingen zu berücksichtigen ist, mögen sich freilich weitere Erfahrungsgehalte bilden, die zu einem neuen Nachdenken über die Substanz des Geistes stimulieren können. Aber das betrifft nicht dessen Gegenwart. Für sie jedenfalls gilt, wenn man die oben umrissene epochale Erfahrung des erscheinenden absoluten Wissens als von Hegel zulänglich berücksichtigt akzeptiert, daß das Bewußtsein dieses Wissens kein Hindernis mehr an seinem Gegenstand hat, das nur durch Verlassen seines Standpunkts überwunden werden kann. — Noch leichter ist einzusehen, daß die Perspektive der Darstellung und das darin von uns vollzogene Wissen nun mit der Perspektive des in der Darstellung betrachteten Wissens zusammenfällt. Denn die Perspektive dieses Wissens, wie es am bisherigen Ende der Geschichte seines Erscheinens betrachtet wird, ist in der Darstellung genau diejenige, die mit der bis dahin ausgeführten *Phänomenologie* als der auftretenden philosophischen Wissenschaft eingenommen wird. Nachdem diese Wissenschaft sich selbst von den ihr nächsten, mit ihr konkurrierenden Versuchen Fichtes und Schellings abgegrenzt hat, tritt sie ferner unverwechselbar auf; und beim Zusammenfallen beider Perspektiven bzw. ihrer Erkenntnishorizonte ist dem betrachteten erscheinenden absoluten Wissen fraglos der Vergleich seiner Erkenntnisgehalte mit den zuvor schon von uns versammelten Momenten des Begriffs absoluten Wissens zuzumuten. Auch nach Maßgabe der Übereinstimmung in diesem Vergleich also ist die Geschichte des erscheinenden absoluten Wissens nun an ihr Ende gekommen. Außerdem paßte bis hierher das Darstellungsverfahren zu demjenigen, das eingangs angekündigt wurde; und der bildungsgeschichtliche „Weg des natürlichen Bewußtseins, das zum wahren Wissen dringt“ (55), ist bis zu seinem derzeitigen Ende verfolgt worden.

Doch mit dem derzeitigen Ende der *Geschichte* des erscheinenden absoluten Wissens kann das Auftreten der Wissenschaft, das eingangs deren Erscheinen genannt wurde, noch nicht abgeschlossen sein, — wie ja auch gemäß der dort umrissenen Darstellungsmethode am jeweiligen Ende dialektischer Bewegung, welche eine Bewußtseinserfahrung ist, ein noch hinzutretendes systematisches Fazit formuliert werden muß. Dieses Fazit ist Thema der letzten vier Absätze, die genau genommen einen eigenen Aufsatz verdient hätten. Zu ihnen hier nur noch zwei Thesen und die Ansätze zu ihrer Begründung sowie weiteren Ausführung, denn der endgültige Abschluß des Auftretens der Wissenschaft hat zwei Aspekte:

1. Etwas Erscheinendes *wird wirklich*, wenn es sich manifestiert und seine Inhalte voll wirksam werden. Das ist nun mit dem erscheinenden absoluten Wissen der Fall. Denn sofern in ihm am Ende seiner Geschichte der Geist „die Bewegung seines Gestaltens“ beschließt und den „Begriff“ als "das reine [I S. 380] Element seines Daseins“ gewinnt (Abs. 18), verlassen nun beide, d.h. das darstellende und das dargestellte Wissen, gemeinsam den Standpunkt des Bewußtseins und begeben sich in ein vom Bewußtseinsgegensatz mit seinen Erkenntnisbehinderungen freies Gedankengebiet, in welchem sich das Wissen dann ausbreiten kann, dabei aber sich selbst manifest ist und voll auf die Ausbreitung hinwirkende Inhalte hat. Da das Bewußtsein, das als erscheinendes Wissen umfassend darzustellen war, inzwischen die Natur des absoluten Wissens bezeichnet und selber dies sein Wesen erfaßt hat (vgl. 62), sind im nun erreichten Wissen endlich seine Erscheinung und sein Wesen zu unmittelbarer Einheit gekommen. Genau darin aber besteht die Wirklichkeit (ἐνέργεια) eines Erscheinenden und seines Wesens. Auf diese Weise findet also im Abschluß bloßen Auftretens der Wissenschaft ein — aus erstem wirklichem Erkennen hervorgehender — Fortgang von bloß erscheinendem zu einem wirklichen Wissen statt. Dieses wirkliche absolute Wissen wird dann zu vollziehen sein, ohne daß darin gleich anfangs von ihm *als* einem solchen die Rede sein müßte. Auch der Schritt zu ihm über die Darstellung erscheinenden Wissens hinaus ergibt sich konsequent aus der „Methode der Ausführung“, die in der *Einleitung* umrissen wurde. Doch das Bewußtsein erscheinenden absoluten Wissens wird in ihm nicht mehr genötigt, über sich *hinauszugehen*, sondern geht in sein innerstes, vom Bewußtseinsgegensatz freies Selbst *hinein* — in ein rein begriffliches Medium, in welchem das Wissen sich selbst optimal durchsichtig ist, seine Inhalte manifest sind und ihre Unterschiede voll wissenswirksam werden können. Die Endlichkeit seines subjektiven Ursprungs aber und seiner inhaltlichen sowie formalen Bestimmungen bleibt auch für dieses Wissen bestehen. Auch in ihm ist noch mannigfach kontingentes Nicht-Wissen enthalten, das vielleicht einmal (vielleicht aber auch nicht) in Wissen überführt wird. Aus eines Gottes Sicht und als dessen allwissender Verstand jedenfalls vollzieht es sich nicht.

2. Als Erscheinen, das fortgeht zu wirklichem Erkennen dessen, was in Wahrheit ist, muß das „Auftreten“ der Wissenschaft, das hierin endet, jedoch auch noch von der sich im reinen

Element des Begriffs ausbreitenden Wissenschaft abgegrenzt sowie mit ihr koordiniert werden — und sei's im Vorblick auf diese. Denn erst damit befreit sich die Wissenschaft vom Schein, mit ihrem bloßen Auftreten zusammenzufallen, und berichtigt das Auftreten den Anschein, schon die Ausführung zu sein. — Eine andere Frage ist allerdings, ob für diese Berichtigung und Befreiung ein Vorblick auf die Ausführung der Wissenschaft und auf deren Koordination mit der als erscheinendes absolutes Wissen erst auftretenden ausreicht. Wahrscheinlich müßte die abgrenzende Koordination von „Voraus der Wissenschaft“²⁶ und „Wissenschaft selbst“ die [1 S. 382] ganze Ausführung dieser als ein *Πόρεπρον* und „work in progress“ ebenso begleiten²⁷, wie die Ausführung einer Philosophie der Weltgeschichte die Systemphilosophie des Geistes begleitet, und müßte auch mit ihr zur „begriffenen Geschichte“ koordiniert sein (vgl. Abs. 21). Erst in einer solchen alternativen Ausführung wäre die *Phänomenologie* nicht nur ein „Voraus der Wissenschaft“; vielmehr hätte ihre Auskunft über das absolute Wissen vor derjenigen im veröffentlichten Werk auch Entscheidendes voraus: Sie würde uns mitteilen, was das absolute Wissen über seine Wirklichkeit in der wissenschaftlichen Systemphilosophie hinaus wirkt und vielleicht auch in Zukunft zu wirken vermag. Eine bündige Stellungnahme zur Möglichkeit dieser Alternative bleibt Hegel uns leider schuldig. Gegen diesen Einwand ist das Ende der *Phänomenologie* von 1807 in meinen Augen nicht zu verteidigen. Es verschleiert das wahre Verhältnis der auftretenden Wissenschaft zu deren Ausführung eher, als daß es beide vom Schein befreien würde, der ihrer Beziehung zueinander anhaftet.

III

Wenn die hier skizzierte Interpretation adäquat ist, so sind die eingangs charakterisierten, vorherrschenden Einstellungen zum letzten *Phänomenologie*-Kapitel und die mit ihnen zusammenhängenden Tendenzen seiner Beurteilung aufzugeben. Denn die Gründe zu Einwänden, die sich an den drei neuralgischen Punkten abzeichneten, tangieren nirgendwo die Durchführbarkeit des *Phänomenologie*-Programms, — ja, nicht einmal die Substanz und das Konzept der im letzten Kapitel faktisch unternommenen Durchführung. Sie fordern vielmehr zu einer sorgfältigen Auseinandersetzung damit heraus. Für den Begriff absoluten Wissens wäre es wohl erforderlich

²⁶ Vgl. Hegels oben schon erwähnte Notiz zur Überarbeitung für die zweite Auflage der *Phänomenologie*! Eine Fußnote, welche die zweite Ausgabe der *Wissenschaft der Logik* (1831) der Vorrede zur ersten hinzufügt, erklärt dann ausdrücklich, daß der Titel eines ersten Teils des Systems der *Phänomenologie* in ihrer bevorstehenden zweiten Auflage nicht mehr beigegeben werden wird.

²⁷ Nur so nämlich konnte eine *Phänomenologie* als die *Wissenschaft des erscheinenden Wissens* (434) auch das „natürliche Bewußtsein“ in einzelne, für sich abzuhandelnde, aber außerhalb der Bewußtseinslehre liegende Teile des Systems philosophischer Wissenschaften einführen und dazu deren jeweilige Voraussetzungen vor dem von außen kommenden Bewußtsein rechtfertigen. Den tiefsten Grund der Möglichkeit hierzu deckt dann eine *Wissenschaft der Logik* mit ihrer Lehre vom „Begriff“ auf. Denn dieser hat wie das Bewußtsein in ihm selbst den Maßstab, ist aber als das Abstrakte und Besondere für den Verstand bloße Bestimmung oder Mehrheit von Bestimmungen in begrifflichen Verhältnissen, welchen „das Konkrete der *Anschauung*“ als Mannigfaltiges von einheitsloser „*Totalität*“ gegenübersteht, während der eine Begriff selbst durch seine Identität mit sich ebenso unmittelbar sich bestimmt wie aus seiner Bestimmtheit in einer durch und durch begrifflich bestimmten Einzelheit zu sich und in sich selbst zurückkehrt. (Vgl. ebda, Drittes Buch. Erster Abschnitt. Erstes Kapitel)

gewesen, wenn seine durch „uns“ vorzunehmende Exposition voll überzeugen soll, über die Moralitätsgestalt der schönen Seele und die von Hegel berücksichtigte Korrektur sowie „Erfüllung“ ihres Begriffs (426) hinaus die moderne nachrevolutionäre Sittlichkeit (einschließlich ihres Verlorenseins in die Extreme der bürgerlichen Gesellschaft) und die Dialektik von deren innerer sowie äußerer Endlichkeit in der vollen Breite und Tiefe ihrer Erscheinungsweisen zu berücksichtigen, wie sich dies dann in der späteren encyclopädischen Systemphilosophie Hegels abzeichnet. In diesem Zusammenhang wird man sich auch fragen müssen, ob Hegel bei seiner Berücksichtigung der Dialektik schöner Seelen nicht deren Tragik und den weithin empörenden, Sitten-bedingten Charakter dieser Tragik dramatisch unterschätzt hat²⁸. Desgleichen hätten zusätzlich zu einer differenzierten bewußtseinskritischen Abhandlung der Erscheinungen modernen religiösen Selbstbewußtseins [I. S. 384] — innerhalb sowie außerhalb von dessen Kontext — in die bildungsgeschichtliche Betrachtung zweifellos auch die Formen von Wissen einbezogen werden müssen, das den neuzeitlichen, nicht mehr schönen Künsten inhärent ist²⁹. Nur so nämlich hätte der Anspruch eingelöst werden können, die Formen nicht realen Bewußtseins in einer *vollständigen* Reihe grundsätzlich verschiedener Gestalten des Bewußtseins zu erfassen (vgl. 56 f.). Aber es ist nicht einzusehen, weshalb dies im Rahmen des Programms einer Phänomenologie als „Wissenschaft der Erfahrung des Bewußtseins“ nicht hätte ermöglicht werden können durch entsprechende Differenzierung des Kapitels über den weltlichen Geist und eines weiteren Kapitels über ein die Welt transzendierendes Pendant, das der weltliche Geist im religiösen sowie ästhetischen, sich vom religiösen emanzipierenden Selbstbewußtsein hat.

Auch für eine Beseitigung der Schwächen, welche sich am zweiten neuralgischen Punkt abzeichneten, wären hierdurch keine unüberwindlichen Hindernisse entstanden, wie andererseits diese Schwächen grundsätzlich sich auch schon unter Voraussetzung des faktisch exponierten Begriffs absoluten Wissens in der Abhandlung von dessen Erscheinen und seinem Prozeß hätten beheben lassen. Insbesondere die genaue Spezifikation der Bewußtseinserfahrung erscheinenden absoluten Wissens und die detaillierte Berücksichtigung der Rolle, die solche Erfahrung im spannungsvollen Prozeß fortschreitenden Erkennens und Begreifens der geistigen Substanz spielt sowie deren Selbstbewußtsein immer besser mit dem Substanzbewußtsein zum Ausgleich kommen läßt, wäre in beiden Fällen „unserer“ vorzuschickenden Exposition des Begriffs absoluten Wissens nicht nur erforderlich, sondern auch ohne Revision am Programm der ganzen Phänomenologie und am Konzept ihres Abschlusses möglich.

²⁸ Man nehme als Beispiel die Lebenstragödie der Karoline von Günderrode, deren Peripetie ins letzte Entstehungsjahr der *Phänomenologie* fällt. Vgl. dazu D. v. GERSDORFF, *Die Erde ist mir Heimat nicht geworden. Das Leben der Karoline von Günderrode*. Frankfurt/M & Leipzig 2006

²⁹ In dieser Version stimme ich einer Forderung Walter Jaeschkes zu. (Vgl. ders., *Das absolute Wissen*. In: A. Arndt & E. Müller, hrsg., *Hegels Phänomenologie des Geistes heute*. Berlin 2004. S. 213)

Ähnliches gilt, soweit ich sehe, für den dritten neuralgischen Punkt und die weitläufige Verbesserung, die an ihm eine Retraktation des letzten Kapitels vorzunehmen hätte. Insbesondere sie könnte nur profitieren von einem komplexeren Begriff absoluten Wissens und weiteren Konkretisierungen seines Erscheinens, die sich der Darlegung eines größeren Vorrats an Formen „nicht realen“ Bewußtseins (56) verdanken würden; und sie könnte nur so dem oftmals erhobenen Einwand Rechnung tragen, daß Philosophie nicht nur Disziplin begreifender Tätigkeit sein, sondern auch gelebt werden muß in einem individuellen Leben, das sie aufzuhellen hat, obwohl es kein System ist. Wenigstens die *Fragen*, die zur weiteren Behandlung aller drei neuralgischen Punkte aufzuwerfen und zu verfolgen wären, liegen also nun auf der Hand und müssen nicht aus barem Unverständnis geschöpft oder unter gänzlich Hegel-widrigen Voraussetzungen an die [I S. 386] *Phänomenologie* von außen herangetragen werden. Schon das vorliegende Werk enthält mit seinem Programm und subtilen Konzept der Ausführung seines letzten Kapitels die Potentiale zu den erforderlichen Korrekturen.

In einigen das absolute Wissen betreffenden Hinsichten ist zu sagen, die *Phänomenologie* sei bereits in ihrer veröffentlichten Version nicht nur den eingangs charakterisierten Standard-Attitüden zu ihr, sondern auch den derzeit besten Bestrebungen überlegen, ihrer Aktualisierung zu dienen: In den USA macht sich seit mehreren Jahren eine eindrucksvolle, brillant vorgetragene Tendenz geltend, Hegels absolutes Wissen (ohne Differenzierung zwischen unserer Exposition seines Begriffs und seinem Erscheinen mit den dazu gehörenden Bewußtseinserfahrungen) bloß als nicht-metaphysische „kommunale Selbstreflexion“ hinsichtlich der theoretischen und praktischen Gründe und Normen zu deuten, welche in der modernen europäischen Menschheit und ihrer gesellschaftlichen Kultur Verbindlichkeit haben. Exemplarisch hierfür ist Terry Pinkards Buch über die *Phänomenologie* geworden³⁰. Diese Aktualisierung hat volle Berechtigung zumindest in der zu ihr gehörenden Polemik gegen die Auffassung, den Inhalt absoluten Wissens, wie Hegel es versteht, bildeten metaphysische, von intersubjektiver menschlicher Selbstverständigung unabhängige und darum nur dogmatisch anzunehmende „Entitäten“ oder eine einzige solche Entität, deren begreifende, „ontologische“ Erkenntnis dann angeblich Hegels Wissenschaft der Logik sein soll. Aber die begrüßenswerte Zurückweisung dieser weit verbreiteten Auffassung bringt sich mangels einer genauen Analyse des letzten *Phänomenologie*-Kapitels in eine polemische Abhängigkeit vom Zurückgewiesenen. Sie macht ihre eigene Position einseitig und reduziert damit den Gehalt sowie das Erkenntnispotential des Hegelisch verstandenen absoluten Wissens auf eine allein von menschlichen Subjekten ausgehende und in ihnen zentrierte, wenn auch intersubjektiv erarbeitete Bewegung der Selbstbehauptung und des Sich-Explizierens einer faktischen geistigen Kultur. Diese Aktualisierung ist also im Grunde kulturalistisch und ihrer ganzen Anlage nach dazu verdammt, in einem trotzigem Eurozentrismus zu verharren. Im Gegensatz dazu macht die in ihr nicht angemessen berücksichtigte

³⁰ Vgl. *Hegel's Phenomenology. The Sociality of Reason*. Cambridge 1994. S. 261-268

Rolle, welche nach Hegels Auffassung im erscheinenden absoluten Wissen der Erfahrung der Substanz des Einen Geistes zukommt, das absolute Wissen zu einer — *ebensowohl* wie von [I S. 388] menschlichen Subjekten einer bestimmten Kultur — auch von der geistigen *Substanz* ausgehenden, in beiden Polen der Bewußtseinserfahrung zentrierten Bewegung; und dadurch ist dieses Wissen ungeachtet seiner eurozentrischen, subjektiven Ausgangsperspektive prinzipiell und gleich zu Anfang auf eine Überwindung von deren Begrenztheit hin angelegt. Die kommunitaristische, neopragmatistische Deutung hingegen, die das Programm der *Phänomenologie* aktualisieren soll, müßte erst noch zeigen, wie sie zu solcher Selbstkorrektur gelangen kann. Ich vermute, nur eine entschiedene Radikalisierung des gedanklichen Hintergrundes, den sie in inferentieller Semantik hat, könnte ihren Reduktionismus beheben, müßte dazu aber den erfahrungsdialektischen Charakter der *Phänomenologie* bis zu deren Ende ernst nehmen und die Semantik bloßen Explizit-machens in die einer spekulativen Logik überführen. Sie müßte sich am Ende der *Phänomenologie* also auch die „Tilgung“ der Zeit und Hegels Übergang zu einer Philosophie zeit-indifferenter Bewegung reiner Gedankenbestimmungen gefallen lassen, um schließlich vom Resultat dieser Bewegung abhängig zu machen, ob die Erkenntnis von Natur und Geist und von der Dualität beider in menschlicher Selbstreflexion aufgeht oder nicht.

Gleich weit entfernt vom Begriff absoluten Wissens, den Hegel im letzten *Phänomenologie*-Kapitel erreicht, aber auch konkretisiert und erfahrungsdialektisch gerechtfertigt hat, — und somit ebenfalls reduktionistisch — ist eine genial assoziative Interpretation, die sich im absoluten Wissen möglichst viel von der christlichen Soteriologie zu erhalten versucht und ihr zuliebe in der zwischen Hegel, Schelling und Fichte anstehenden Kontroverse auf die Seite des späten Fichte tritt, ohne die Hegelischen Gründe hiergegen, die an der Erfahrung des erscheinenden absoluten Wissens und ihrer abschließenden Reflexion zutage traten, eigens zu würdigen. Das muß bei allem Respekt vor der überragenden Gelehrsamkeit gegen Alexis Philonenko gesagt werden, der in seinem „Kommentar“ zum letzten *Phänomenologie*-Kapitel ebenfalls zur Einsicht gekommen ist, daß es ein Irrtum war, von einer „Ontologie“ Hegels zu sprechen³¹. Denn es ist zweifellos nicht weniger irrig, den Abschluß der *Phänomenologie* als das Programm eines Zugangs zu heilsgeschichtlich-christlicher Metaphysik zu deuten, **als es irrig wäre, ihn** sich durch eine „Anweisung zum seligen Leben“ destruieren zu lassen.

An einer sorgfältigen Analyse und Diskussion des subtil strukturierten Hegelischen Konzepts wirklicher Geschichte von absolutem Wissen, das im Bewußtsein erscheint, führt offenbar kein Weg vorbei. Denn in diesem Konzept ist besser als bisher irgendwo sonst der zum wirklichen absoluten Wissen gelangenden und dessen Anspruch begrenzenden Bewußtseinsbewegung Rechnung [I S. 390] getragen — als einer selbstkorrektiv motivierenden „Erfahrung“, die das Denken des All-Einen „macht“ und in seiner neuzeitlichen Geschichte bis zu Hegel gemacht hat. Hierauf nicht hinreichend

³¹ Vgl. »Conunentaire de la Phénoménologie de Hegel«. Paris 2001. S. 267-277, insbesondere S. 268.

acht gegeben und dadurch den programmgemäßen Abschluß der *Phänomenologie* entstellt zu haben, muß man wie mir scheint auch noch gegen Walter Jaeschkes Versuch einwenden, uns über das absolute Wissen bei Hegel zu verständigen³². Ja, sogar Dieter Henrichs souveräne Bestrebungen³³, in Abgrenzung vom Hegelischen, angeblich allein philosophiegeschichtlich motivierten „Zugzwang“ zu einer spekulativ-logischen, „höchsten“ Wissenschaft des Absoluten nunmehr eine entlastetere, dafür aber überzeugende Perspektive auf absolutes Wissen zu entwerfen, leiden an ihrer Vernachlässigung des spezifisch bewußtseinsgeschichtlichen Erfahrungshorizonts, in welchem sich Hegel sein Konzept solchen Wissens erarbeitet hat. Ich fürchte, die Abgrenzung, welcher sich diese Perspektive verdanken soll, läßt die Philosophie nur noch ihre internen Debatten führen, während Hegels Betrachtung des erscheinenden absoluten Wissens die Grenzen solcher Debatte aus guten Gründen überschreitet. Recht verstanden nämlich ging aus bewußtseinsgeschichtlicher Erfahrung für die „Wissenschaft der Logik“ ein Erkenntnisanspruch hervor, der sehr viel bescheidener war als derjenige, den Hegel unglücklicherweise mit seiner einleitenden Rede von einer Darstellung „Gottes..., wie er in seinem ewigen Wesen, vor der Erschaffung der Natur und eines endlichen Geistes ist“, suggeriert hat³⁴. Daß eine Darstellung des erscheinenden Wissens die Erfahrung des Bewußtseins in „Wissenschaft“ (tout court) zu überführen hat und durch Berücksichtigung der Notwendigkeit dieser Erfahrung „selbst schon Wissenschaft“ sei (61), ist in meinen Augen kein verzweifelter Versuch, von anderen Wissenschaften und der Öffentlichkeit höchstes Ansehen für eine „Wissenschaft der Logik“ einzufordern, sondern eine längst erhobene, am Ende der Erfahrungsgeschichte erscheinenden absoluten Wissens wieder einmal bestmöglich zu erfüllende Forderung der Philosophie an sich selbst. Wird sie durch die Dualität einer *Phänomenologie* und einer von ihr gerechtfertigten, dialektisch-spekulativen Wissenschaft reiner Gedankenbestimmungen nicht eigentlich viel bescheidener erfüllt, als ein Unternehmen sein könnte, das aus den Aufgaben beider Werke eine einzige machen möchte³⁵?

Auch die jüngsten Plädoyers zugunsten einer Philosophie absoluten Wissens geben also Anlaß, uns eingehend mit Hegels erfahrungskritischem Programm der Darstellung, Rechtfertigung und Verwirklichung solchen Wissens zu beschäftigen. Dem habe ich hier Rechnung zu tragen versucht.

Hans Friedrich FULDA
Heidelberg

³² »Das absolute Wissen«. In: A. Arndt & E. Müller, hrsg., *Hegels Phänomenologie des Geistes heute*. Berlin 2004. S. 194-214

³³ »Erkundung im Zugzwang. Ursprung, Leistung und Grenzen von Hegels Denken des Absoluten.« In: W. Welsch & K. Vieweg, hrsg., *Das Interesse des Denkens. Hegel aus heutiger Sicht*. München 2003. S. 9-32. Vgl. auch D. Henrich, *Absolutes Wissen*. In: *Der blaue Reiter: Journal für Philosophie*. Heft Wissen. Stuttgart, Frühjahr 2006. S. 22-29.

³⁴ »Wissenschaft der Logik. Erster Band.« Nürnberg 1812. Einleitung, S. XIII. Die Rede wird durch die *Phänomenologie* nicht bestätigt, sondern im vorhinein als eine dem vorstellenden Denken zu viel Raum gebende berichtet. Allein durch die *Phänomenologie* aber ist der „Begriff der Wissenschaft“, in den die *Wissenschaft der Logik* fällt, nach Auskunft dieser *Logik* einer Rechtfertigung fähig (a.a.O., S. XI).

³⁵ Im Gegensatz dazu D. HENRICH, *Erkundung im Zugzwang*. A.a.O. S. 32